

А. Потебня

О мифическом значении некоторых поверий и обрядов

Добавление:

П. Лавровский

Критический разбор исследования А. Потебни

Опубликовано в Чтениях Общества Истории и Древностей Российских
при Московском университете

1865

ЧТЕНІЯ

ВЪ

ИМПЕРАТОРСКОМЪ ОБЩЕСТВѢ ИСТОРІИ И ДРЕВНОСТЕЙ РОССІЙСКИХЪ

ПРИ

МОСКОВСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

ПОВРЕМЕННОЕ ИЗДАНІЕ.

1865.

АПРѢЛЬ — ІЮНЬ.

КНИГА ВТОРАЯ.

МОСКВА.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

1865.

О
МИѲИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНІИ НѢКОТОРЫХЪ ОБРЯДОВЪ И ПОВѢРІЙ.

I. Рождественскіе обряды.

1. У Сербовъ и Хорватовъ сочельникъ называется «бадѣнъ данъ, бадѣнъ вече», по тому что въ этотъ день вечеромъ жгутъ баднякъ, [1] сырое дубовое полѣно (сирова церова главня). Въ этотъ день многіе рубятъ бадняки до солнца, посыпавши ихъ сначала зерномъ и сказавши: «Добро ютро и честитъ ти бадни данъ!» Въ Герцеговинѣ, гдѣ избы большія, и бадняки такъ велики, что ихъ ввозятъ въ избу на трехъ, или четырехъ, парахъ воловъ. Въ другихъ мѣстахъ самъ хозяинъ вноситъ ихъ въ избу, непремѣнно послѣ сумерекъ. Войдя въ избу, хозяинъ говоритъ: «Добаръ вече и честитъ вамъ бадни данъ!» Въ отвѣтъ на это кто ни будь изъ мужчинъ, находящихся въ избѣ, посыпаетъ его зерномъ и говоритъ: «Дао ти Богъ добро, сретни и честити!» Въ Риснѣ (близъ Котора) украшаютъ бадняки лавромъ; въ Цермницѣ (въ Черногоріи) тотъ, кто ихъ внесетъ, беретъ чару вина, привѣтствуетъ ихъ такъ, какъ человѣка, которому передаютъ чашу («наздрави имъ», т. е., скажетъ: «Здравъ буди», или «Спасуй се!») и, напившись самъ, поитъ, т. е., поливаетъ и ихъ. За тѣмъ кладется на огнище сначала большой баднякъ вопоперекъ, потомъ на него пять мень-

[1] Баднякъ одного корня съ Серб. бадань, м. р., выдолбленная колода, сквозь которую течетъ вода на колесо небольшой мельницы (кашичара), Русск. бадья, Пол. badel, badyl, стволъ растенія. Основное знач. видно въ гл. бости, боду, Лит. badaů, badyti, колоть (ср. колоть и колода). Скр. badh, бить.

шихъ. Меньшій баднякъ называется баднячица или блажена палица. [2]

Бадняки горятъ, по крайней мѣрѣ въ Славоніи въ теченіи первыхъ двухъ дней Рождества. [3]

Утромъ въ первый день Рождества прежде всѣхъ является въ домъ полажайникъ. [4] Въ рукавицѣ несетъ онъ зерно, которымъ посыпаетъ находящихся въ избѣ, сказавши предварительно: «Христосъ се роди!» Изъ избы кто ни будь посыпаетъ его и отвѣчаетъ: «Ва истину роди!» Тогда полажайникъ «скреше бадняке», т. е., беретъ ожегъ (ватраль), бьетъ имъ бадняки такъ, чтобъ сыпались искры и говоритъ: «Столько (сколько искръ) воловъ, столько коней, столько козъ, столько овецъ, столько свиней, столько ульевъ, столько счастья и благополучія («оволико среће и напретка»)! Потомъ онъ разгребаетъ золу на очагѣ и кладетъ туда нѣсколько мелкихъ монетъ, смотря по состоянію.

Когда перегоритъ баднякъ, нужно, надѣвши рукавицы, взять его за верхній конецъ, обнести около ульевъ, и потомъ, погасивши, оставить на какой ни будь молодой сливѣ, или яблонѣ (очевидно, чтобъ велись плоды и родились деревья). Верхушку дерева, изъ котораго вырубленъ баднякъ, коегдѣ употребляютъ вмѣсто кочерги до прихода полажайника, а потомъ хозяйка навязываетъ на нее горсть (повѣсмо) льну и бросаетъ на стрѣху (чтобъ ленъ родилъ?). Углемъ отъ бадняка мажутъ больныя смоковницы. [5]

Приведенные обряды въ главныхъ чертахъ совершенно ясны. Дубъ, какъ извѣстно, посвященъ божеству грома. Баднякъ принимается даже не за символъ этого божества, а какъ бы за его

---

2 Караджж. Рѣчн. «Кадъ се баднякъ мете на ватру, трипутъ се помакне у напредакъ». Можетъ быть за тѣмъ, чтобъ была въ дому «срећа и напредакъ» Ср. «Ако удари липса (падежъ) у стоку, Црногорацъ зове свештеника, те закрсти водицу и очата молитву, али торъ (огорожу, завору для скота) мора помати, и то не патрагъ, веть напріедъ.» Медаковичъ. Животъ и обич Црногор. У Нов. Саду. 1861, 27.

3 Ilić, 96.

4 Полазникъ; полазити кого, навѣстить.

5 Караджж. Рѣчн.

воплощеніе: къ нему обращаются съ привѣтствіемъ, какъ къ человѣку; ему передаютъ чашу, его обсыпаютъ, какъ людей. О значеніи обсыпанья и обливанья скажемъ ниже, а теперь только замѣтимъ, что эти обряды тождественны между собою и имѣютъ въ основаніи представленіе небесной воды, носимой и изливаемой тучами. Обрядъ напаянья бадняка изображаетъ, вѣроятно, миѳъ, соотвѣтствующій одной изъ формъ Индійскаго миѳа, по которому Индра (= Скандинавскому Тору, Славянскому Перуну) пьетъ небесную воду, представляемую то молокомъ небесныхъ коровъ (тучъ), то особеннымъ напиткомъ безсмертія (Сома, амріта), имѣющимъ, впрочемъ, тѣсную связь съ молокомъ. Небесный огонь, изображаемый огнемъ, горящимъ на очагѣ, даетъ, какъ видно изъ приведенныхъ выше обычаевъ, изобиліе скота, пчелъ, плодовъ, а людямъ счастіе и благополучіе.

Сербскому бадняку соотвѣтствуетъ у Германцевъ Нѣмецкій Weinachtsblock, Winnachtsploech, Скандинавскій Julblock, Англійскій Yuleclog; но особенно замѣчательно сходство упомянутыхъ Славянскихъ обычаевъ съ сохранившимися до сихъ поръ во Франціи, сходство, доказывающее, что эти обычаи древнѣе выдѣленія Славянскаго племени. Вечеромъ, на канунѣ Рождества, около Марсели старшій въ семействѣ выводитъ младшее изъ дѣтей за двери дома, гдѣ сложено большое полѣно оливковаго, или другаго плодоваго, дерева, которое зовется Calignaou. Дитя трижды поливаетъ виномъ это полѣно, при чемъ произноситъ слѣдующія слова:

«Alegre, Diou nous alegre,
Cachofué ven, tous ben ven» и пр.

(т. е., Soyons joyeux, Dieu nous rend joyeux, Il feu caché vient, tout bien vien). (Отсюда видно, что зажиганье новаго огня, приносящаго съ собою всякія блага, представляется не рожденіемъ, какъ можно бы думать, а возвращеніемъ откуда-то). За тѣмъ старикъ съ ребенкомъ вносятъ то полѣно въ домъ и кладутъ на очагъ. Въ Перигорѣ (Perigord) баднякъ (la souche de Noël) бываетъ обыкновенно изъ сливнаго, вишневаго, или дубоваго дерева, и чѣмъ онъ больше, тѣмъ лучше. Въ Вьеннѣ (Vienne) хозяинъ самъ, въ присутствіи домочадцевъ, посыпаетъ баднякъ (tison de Noël) солью и поливаетъ водою, за тѣмъ кладетъ его

на очагъ, гдѣ онъ горитъ въ теченіе трехъ дней праздника. Нѣкоторые думаютъ, что у нихъ будетъ въ слѣдующемъ году столько цыплятъ, сколько посыплется искръ изъ потрясенной головни Рождественскаго полѣна. Другіе кладутъ эту головню подъ кровать, для предохраненія себя отъ насѣкомыхъ. Уголья и зола бадняка исцѣляютъ болѣзни людей и скота, даютъ плодородіе домашней птицѣ и сѣменамъ, зола бѣлитъ бѣлье и предохраняетъ все хозяйство отъ несчастья. Сербскому обычаю обносить головню около ульевъ и оставлять въ саду соотвѣтствуетъ Французскій—обѣгать поля и сады съ горящими соломенными факелами, обжигая мохъ на деревьяхъ (la fête des brandons). Считаютъ хорошимъ признакомъ, если Рождественскій огонь горитъ свѣтло. Какъ и у Сербовъ, la souche de Noël считается священнымъ существомъ: кто сядетъ на это полѣно, тотъ наказывается извѣстною болѣзнію (furoncle, слово сродное съ feu), какъ и у насъ: кто плюнетъ на огонь, у того огникъ выскочитъ. Очень важно, что въ разныхъ мѣстахъ Франціи сохраняютъ Рождественскую головню и зажигаютъ ее во время грозы. [6] Это средство отъ громоваго удара основано, подобно множеству другихъ народныхъ средствъ, на правилѣ: similia similibus curantur, и доказываетъ связь бадняка съ громомъ.

Основываясь на подобномъ повѣрьѣ о свѣчахъ, мы видимъ и въ Рождественскихъ свѣчахъ образъ небеснаго огня тучъ.

Въ Славоніи, на канунѣ Рождества, когда вся семья соберется къ ужину, передъ молитвою хозяинъ зажигаетъ сначала большую восковую свѣчу, обернутую тканью, потомъ три меньшія. Большая свѣча называется «jedinstvo», меньшія—«trojstvo». Свѣчи эти ставятъ въ сосуды, наполненные пшеницею. Послѣ совершенія обряда, трое изъ домочадцевъ берутъ по одной изъ меньшихъ свѣчей и гадаютъ о своемъ долголѣтіи по тому, чья свѣча раньше потухнетъ. Большая свѣча горитъ у Католиковъ всю ночь, а у Православныхъ—до обѣдней поры слѣдующаго дня. Рождественскія свѣчи святятся потомъ въ церкви «na svetlo Mariñe»—черта, подобно Польскому названію одного изъ Богородичныхъ праздниковъ днемъ N. P. Maryi gromnicznej, указы-

---

[6] Wolf, Beiträge 118, 119.

вающая на существованіе извѣстнаго женскаго божества, имѣющаго отношеніе къ грому. Во время посѣва эти свѣчи кладутся вмѣстѣ съ зерномъ въ мѣшокъ, изъ котораго сѣютъ.[7]

У Сербовъ во время молитвы передъ обѣдомъ, въ первый день праздника, каждый изъ челяди держитъ по восковой свѣчкѣ. Послѣ молитвы хозяинъ собираетъ свѣчи въ одну горсть, ставитъ ихъ въ сосудъ, наполненный всякимъ зерномъ, потомъ тушитъ ихъ этимъ зерномъ. Этимъ зерномъ хозяйки кормятъ куръ, чтобъ неслись хорошо.[8]

Въ Малороссіи мѣстами во время ужина «на багату кутю» горитъ одна только восковая свѣча, и больше свѣту въ хатѣ нѣтъ.[9]

Подобный Сербскому обычай еще въ прошломъ столѣтіи соблюдался въ Швеціи. За ужиномъ наканунѣ Рождества для каждаго изъ присутствующихъ горѣла свѣча. Послѣ ужина тушились всѣ свѣчи, кромѣ свѣчей хозяина и хозяйки, которыя горѣли всю ночь. Если одна изъ этихъ свѣчей гасла, то это предвѣщало смерть кому ни будь изъ домашнихъ.[10]

Въ противоположность обычаю жечь свѣчи на канунѣ Рождества, «въ Дессаускомъ замкѣ не должно горѣть въ этотъ вечеръ ни свѣчи, ни огня», то есть, по мнѣнію Вольфа, въ этотъ вечеръ слѣдуетъ обновить огонь, потушить старый и зажечь новый.[11] На зажиганье новаго огня указываетъ, по видимому, и Сербскій обычай прятать, вмѣстѣ съ нѣкоторою другою хозяйственною утварью, и кочергу (ватраль) въ то время, когда хозяинъ утромъ въ бадній день отправится за бадняками.[12] Кочерга прячется, думаемъ, по тому, что скрылся, не горитъ въ домѣ огонь. Но если объясненіе Вольфа и невѣрно, то, во всякомъ слу-

---

[7] Ilić 94, 95.

[8] Караджж. Рѣчн.

[9] Основа, Май 1861.

[10] Grimm, Mith. 593—594.

[11] Wolf, Beiträge 118 — 120.

[12] Караджж. Рѣчн.

чаѣ, запрещеніе жечь огонь указываетъ на отношеніе дня къ огню и предполагаетъ приведенные выше обычаи Подобнымъ образомъ, если въ однихъ мѣстахъ Германіи говорится, что не слѣдуетъ прясть въ теченіе 12-ти ночей отъ Рождества до Крещенья, а въ другихъ — что напряденныя въ это время нити имѣютъ цѣлебныя свойства, и что, стало быть, прясть можно, то и запрещеніе и позволеніе одинаково указываютъ на отношеніе этихъ ночей къ прядущей богинѣ.

Связь свѣчи съ громомъ видна изъ того, что какъ Рождественская головня во Франціи, такъ и Страстная или Богоявленская свѣча въ Малороссіи зажигается во время грозы.[13] Свѣча эта называется громницею. Предполагаемъ, что и здѣсь, какъ во многихъ другихъ случаяхъ, Крещенскіе обряды тождественны съ Рождественскими, и потому отъ значенія Крещенской свѣчи заключаемъ къ значенію Рождественской.

Замѣтимъ еще, что громница употребляется въ Малороссіи при благословленіи молодыхъ, что указываетъ на отношеніе грома къ браку; зажженная громница дается также въ руки умирающему, «щобъ легше було конати.»[14]

2. Въ XVII ст., въ Москвѣ и по другимъ городамъ «въ навечеріе Богоявленія Господня кликали плугу», то есть, славили плугъ. У Поляковъ мѣстами есть обычай на канунѣ Рождества класть на столъ чересло плуга (trzosło plugowe), чтобъ мыши и кроты не портили пашни.[15] Въ Червонной Руси коегдѣ на канунѣ Новаго Года вечеромъ ходятъ по хатамъ съ плугомъ и, показывая видъ, что орютъ, посыпаютъ овсомъ и кукурузою. При этомъ поютъ:

Твои волы, мои волы, гей, гей!
А въ переди́ два медведи́, гей, гей!
А въ пригонѣ двѣ ворони́, гей, гей!
Въ колесницѣ двѣ сеници́, гей, гей!
Сѣй, родися жито, пшениця, вшиляка пашниця![16]

---

[13] Шейковскій II, 22.

[14] Тамъ же. 21 — 22.

[15] Pauli, Rus. I, 15.

[16] Тамъ же.

Вѣроятно, что плугъ и оранье относятся къ подателю плодородія полей. За такого мы знаемъ громовника Илью, замѣняющаго языческое божество грома. Илья ходитъ по землѣ именно около Рождества, объ чемъ говорится въ Малороссіи при засѣваньѣ на Новый годъ:

Ходе Илья на Василя,
У ёго пуга житяная:
Де пугою махне,
Тамъ жито росте. [17]

Но, съ другой стороны, и солнце есть божество земледѣльческое, посылающее урожай, и въ его честь могли совершаться обряды съ плугомъ. Однако первое предположеніе заслуживаетъ предпочтенія, потому что въ приведенной Галицкой пѣсни говорится объ ораньѣ медвѣдями, а медвѣдь есть животный образъ Тора-Тунара, который въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Германіи въ этомъ видѣ является людямъ около Рождества. [18]

Трудно найти основанія непосредственнаго сближенія божества грома съ медвѣдемъ; но общее между ораньемъ и плугомъ, которые, какъ полагаемъ, посвящены грому, и медвѣдемъ то, что какъ плугъ деретъ, рветъ землю (таково основное значеніе словъ орать, рало, борона; по Скр. плугъ (или кирка, лопата) — го̂да̂раңа, собственно дерущій землю), такъ и медвѣдь деретъ. Санскритское названіе медвѣдя по этому признаку, именно рікша (собственно портящій, то есть, рвущій), Греческое ἄρκτος, Латинское ursus, сохранилось и въ Славянскомъ, хотя и съ измѣненнымъ значеніемъ: такъ какъ Санскритское рі въ началѣ слова = Славянскому ру, ры, а Санскр. кш = Славянскому с (ср. Санскр. рікша́, Славянское лысъ), то Санскритскому рі'кша, медвѣдь = Славянское рысь, Литовское luszis, рысь (а можетъ быть, какъ думаетъ Боппъ, и Литовское lokys, медвѣдь). Подобнымъ образомъ Санскритское вріка, волкъ (собств. разрывающій, рѣжущій) въ языкѣ Ведъ значитъ вмѣстѣ и плугъ, а Санскритскому ко̂ка, волкъ, соотвѣтствуетъ Готск. hôha,

---

[17] Метлинскій, 344.

[18] Mannhardt, Germ. Myth. 238 и др.

плугъ [19] и Сербское кука, крюкъ и кирка. Малорусская пословица говоритъ, что не хорошо орать волкомъ (вовка въ плугъ, а вôнъ къ чорту въ лугъ), то есть, отрицаетъ связь представленій волка и плуга, а такое отрицаніе въ народной поэзіи почти всегда свидѣтельствуетъ, что такая связь была въ языкѣ. Дѣйствительно, въ сказкахъ, какъ увидимъ, сохранилась память объ ораньѣ змѣемъ, миѳическое значеніе коего очень сходно со значеніемъ волка. [20]

По чему въ приведенной выше Галицкой пѣснѣ вмѣстѣ съ медвѣдями упоминаются вороны и синицы, это неясно:

Память о божественномъ происхожденіи плуга сохранилась въ Малорусскомъ повѣрьѣ, что самъ Богъ далъ Адаму плугъ, а Еввѣ кужелку, когда высылалъ ихъ изъ рая. [21] Важнѣе для насъ слѣдующій разсказъ: «Въ незапамятныя времена послалъ Богъ на народъ Козацкій страшнаго змѣя, опустошавшаго край. Владѣтель

---

19 Kuhn, Zur ältest. Geschichte der Indogerm. Völker. Ind. Stud. I, 353.

20 Въ языкѣ не рѣдко сочетаются представленія б ы с т р о т ы и разрыванья. Такъ, между прочимъ, въ корнѣ ар, отъ котораго, съ одной стороны, о р а т ь, съ другой С к р. а р а, быстрый и Слав. о р - ь л ъ. Отсюда связь о р л а и о р а н ь я:

Орелъ поле изоравъ
И пшеницй посѣявъ.

Та зоремо поле орлами,
Та засѣемо жемчугами.

Не въ этомъ ли сочетаніи представленій быстроты и раздиранья слѣдуетъ искать основанія сближенію м ы с л и (быстрой) и о р а н ь я?

Горе мое, горе, нещасная доля!
В ы о р а л а дѣвчинонька м ы с л о н ь к а м и п о л е,
Карыми очима тай заволочила,
Дрôбненькими слёзоньками все поле змочила (Метл. 274).

Впрочемъ, представленія быстроты слѣдуетъ искать не въ словѣ м ы с л ь, которое, вѣроятно, вмѣстѣ съ Лит. m i n s l e, загадка, относится къ корню м а н, думать, а въ его синонимахъ.

21 Максимовичъ, Дни и мѣсяцы II, 74.

той земли условился съ чудовищемъ ежедневно давать ему на пожраніе одного юношу, по очереди изъ каждаго семейства. Черезъ сто лѣтъ пришла очередь на Царскаго сына. Напрасно весь народъ предлагалъ въ замѣнъ своихъ дѣтей. Змѣй не согласился, и Царевича отвезли на урочное мѣсто. Тамъ явился Царевичу Ангелъ, приказалъ бѣжать отъ змѣя и, для облегченія побѣга, выучилъ молитвѣ «Отче нашъ». Царевичъ пустился бѣжать, и бѣжалъ три дня и три ночи. Какъ только переставалъ онъ повторять слова молитвы, тотчасъ начинало его палить жгучее дыханіе змѣя. На четвертый день, уже изнемогая отъ усталости, увидѣлъ онъ передъ собою кузницу, гдѣ Св. Глѣбъ и Борисъ ковали первый плугъ для людей этой страны; вбѣжалъ туда, а Святые захлопнули за нимъ желѣзныя двери. Змѣй, когда ему не захотѣли выдать юноши, трижды лизнулъ языкомъ двери, а за четвертымъ разомъ просадилъ языкъ насквозь. Тогда Святые схватили его за языкъ раскаленными клещами, запрягли въ готовый уже плугъ, и провели этимъ плугомъ борозду, донынѣ называемую змѣевымъ валомъ. [22] Что этотъ разсказъ въ основныхъ чертахъ переданъ вѣрно, подтверждается его сходствомъ съ разнословіями, извѣстными изъ другихъ источниковъ. По Максимовичу «Князь Борисъ (одинъ) все плуги ковалъ да людямъ давалъ», за что и великое почтеніе къ Святому Князю земледѣльческаго народа Украйны. [23] Причина, по которой Борису приписывается кованье плуга, можетъ быть та, что имя его поминается вмѣстѣ съ именемъ Глѣба, которое риѳмуется съ хлѣбомъ: Малорусское: «На Глѣба и Бориса за хлѣбъ не берися» (то есть, въ этотъ день, 2 Мая, или 24 Іюля, не слѣдуетъ «робить хлѣба»; хлѣборобъ — земледѣлецъ); Галицкое: «На Бориса и Глѣба берися до хлѣба» (о началѣ жатвы 24 Іюля); [24] Великорусское: «На Борисъ и Глѣбъ поспѣваетъ хлѣбъ.» [25] Въ день Бориса и Глѣба грозныхъ бываютъ большія грозы, которыя палятъ копны и людей, работающихъ въ этотъ день (24 Іюля). Отсюда этотъ

---

[22] Siemieński, Podania i Legendy 39 — 40.

[23] Максимов. Дни и мѣсяцы II, 74.

[24] Вѣн. 251.

[25] Сахр. Сказ. II, 7, 45.

день въ Тульской Губерніи извѣстенъ подъ именемъ паликопны, [26] какъ у Малоруссовъ день Великомученика и Цѣлителя Пантелеимона — Палія, Паликопы (27 Іюля). Изъ всего этого заключаемъ, что Святые Борисъ и Глѣбъ замѣнили громовое божество, покровительствовавшее земледѣлію и сковавшее первый плугъ для людей.

По другому Малорусскому повѣрью, первый плугъ для людей ковалъ «Кузьма-Демьянъ, Божій коваль» (одно лицо), когда великій змѣй, истреблявшій родъ людской, вздумалъ напасть на него. Когда змѣй языкомъ своимъ пролизалъ дверь въ кузницу, тогда Божій коваль ухватилъ его клещами за языкъ, запрегъ въ плугъ и проoралъ землю отъ моря до моря. Тѣ борозды лежатъ по обѣ стороны Днѣпра змѣевыми валами. Великій змѣй въ плугѣ все просился напиться воды изъ Днѣпра, а Божій коваль все погонялъ его, пока добрался до Чернаго моря, тогда уже пустилъ змѣя пить до воли; и какъ выпилъ полморя, то и разсѣлся, и поползли изъ него малыя змѣи. [27] Съ этимъ сравните Бѣлорусскую сказку: Богатырь отправляется побивать змѣя, пожравшаго солнце, убиваетъ его и, разломавши его голову, возстановляетъ бѣлый свѣтъ. Богатыря преслѣдуютъ, сначала дочери змѣя, потомъ сама змѣиха съ пастью отъ неба до земли, и онъ спасается въ кузню къ Кузьмѣ и Демьяну за двѣнадцать желѣзныхъ дверей. Змѣиха пролизываетъ эти двери, но кузнецы, схвативши ее за языкъ раскаленными клещами, убиваютъ и прахъ развѣваютъ по вѣтру. [28]

И здѣсь безмездные врачи и безсребренники Козьма и Дамьянъ стали кузнецами, по причинѣ звуковой близости имени Кузьмы со словами кузня, кузло (ковъ). Это одинъ изъ множества примѣровъ сильнаго стремленія народа уподоблять чужое, осмысливать звуки непонятныхъ словъ, придавая имъ свое содержаніе, присоздавать къ готовой внѣшней формѣ словъ внутреннюю форму. Замѣчательно, что, какъ въ одномъ изъ при-

---

[26] Сахар. тамъ же. Терещ. VI, 47.

[27] Максим. Дни и мѣсяцы. II, 74.

[28] Аѳанасьевъ, Сказ. II, 100.

веденныхъ свидѣтельствъ, является одинъ кузнецъ Борисъ, такъ въ другомъ—одинъ Божій коваль Кузьма-Демьянъ, или, какъ называетъ его пѣсня, Кузьма Демьяновичъ; это предполагаетъ существованіе миѳа объ одномъ богѣ-кузнецѣ. Въ одномъ Малорусскомъ сказаніи мы видѣли, что этотъ богъ является одинъ, и одинъ убиваетъ змѣя; въ другомъ Бѣлорусскомъ побѣда надъ змѣемъ раздѣлена между богатыремъ и богомъ-кузнецомъ, при чемъ богатырь ищетъ защиты у кузнеца; въ третьемъ Малорусскомъ о богатырѣ вовсе не говорится, а является только Царевичъ, спасаемый кузнецомъ. Эти разнорѣчія заставляютъ думать, что богатырь и Царевичъ—черты позднѣйшія, хотя и языческія, и что въ первоначальныхъ сказаніяхъ одному кузнецу приписывалось и освобожденіе солнца изъ головъ змѣя и оранье змѣемъ. Змѣй, какъ извѣстно, есть Индійское врітра (туча, покрывающая небо, скрывающая солнце), которому Индра раскалываетъ голову перуномъ. Нашей змѣихѣ соотвѣтствуетъ мать Вритры, тоже убиваемая Индрою. Что до оранья змѣемъ, то оно похоже на Индійскій миѳъ, что Индра, освобождающій воды, которыя держалъ въ заключеніи змѣй (ahи), и проливающій ихъ на землю, вмѣстѣ съ тѣмъ роетъ русла для рѣкъ. Это сближеніе было бы вѣроятно, если бъ мы были въ правѣ принимать змѣевы валы, идущіе «по обѣ стороны Днѣпра», за берега самого Днѣпра. Въ случаѣ тождества змѣева вала и Днѣпровскаго русла (что давало бы намъ Славянскій миѳъ о небесномъ началѣ Днѣпра и рѣкъ вообще), родились бы слѣдующіе вопросы: «Если выраженіе «Индра роетъ русла рѣкъ» понимать такъ, что Индра, освободивши воды, тѣмъ самымъ даетъ имъ волю прокладывать себѣ путь по землѣ, то какимъ образомъ Русскія сказки могли поставить событіе, слѣдующее за смертью змѣя, именно освобожденіе водъ и рытье ими руселъ (=оранью), прежде этой смерти? Если же Индра самъ лично роетъ русла для водъ, то что будетъ значить въ Русскихъ сказкахъ оранье змѣемъ, то есть тучею? На эти вопросы можно бы отвѣчать удовлетворительно. Первоначально рытье руселъ и убіеніе змѣя, событія, не слѣдующія одно за другимъ, а одновременныя и тождественныя. Въ одной пѣснѣ Ригъ-Веды говорится, что когда Индра поразилъ змѣя, то освобожденныя воды полились «какъ по руслу», «по расколотому»

тѣлу этого змѣя. [29] Это слѣдуетъ, кажется, понимать такъ: Вритра, или туча представляются въ видѣ горы, внутри коей заключены воды; молнія разсѣкаетъ эту гору (тучу, вритру) и образуетъ ущелья, по которымъ изливаются на землю дождевыя воды. Эти ущелья не что иное, какъ разрубленное тѣло Вритры. Когда небесное событіе перенесено на землю и богъ, бороздящій тучи, сталъ покровителемъ земледѣлія, бороздящимъ землю, то могло случиться, что этихъ бороздъ по чему бы то ни было (на пр., по причинѣ святости земли, по причинѣ представленія ее женщиною, находящеюся не во враждѣ съ Перуномъ), нельзя было назвать тѣломъ змѣя. Но связь представленій змѣя и оранья (разрыванья, разсѣканья) существовала еще и требовала возстановленія, т. е., опредѣленнаго мѣста въ новомъ миѳѣ, и вотъ это возстановленіе совершается такимъ образомъ, что миѳъ заставляетъ бога орать змѣемъ.

Индра и Торъ, какъ податели плодородія, покровительствуютъ браку и семейной жизни. Торъ является на свадьбы. Его молотъ игралъ важную роль при брачныхъ обрядахъ. У Славянскаго бога-грома былъ тоже молотъ, одна изъ причинъ, по чему этотъ богъ сталъ кузнецомъ. — О Кузьмѣ свадебная пѣсня говоритъ, что онъ куетъ свадьбу:

Около двора, около Агафоныча,
Пролегало тамъ три ступеньки
Что ли торныя дороженьки,
Какъ по первой ли по стеженькѣ,
По той ли торной дороженькѣ,
Тамъ шелъ самъ Іисусъ Христосъ
Со всѣми со Апостолами.
По второй ли по стеженькѣ,
По той ли торной дороженькѣ,
Тамъ шла Мать Пречистая.
Какъ по третьей ли по стеженькѣ,
По той ли торной дороженькѣ,
Тамъ шелъ самъ Козьма-Демьянъ
На свадьбу Агафоныча.
«Ты Святой ли ты, Козьма-Демьянъ,
«Да Козьма ли ты Демьяновичъ!
Да ты скуй ли ка намъ свадебку. [30]

---

[29] Mannhardt, Germ. Myth. 164.

[30] Терещ. II, 448.

Этою связью кованья и брака объясняется, по чему подблюдныя пѣсни о кузнецѣ предвѣщаютъ богатство и свадьбу:

Идетъ кузнецъ изъ кузницы, слава!
Шубенка на немъ худенька:
Одна пола во сто рублей,
Другая пола въ тысячу,
А всей-то шубенкѣ цѣны нѣтъ,
Цѣна ей у Царя въ казнѣ,
У Царя въ казнѣ, въ золотомъ ларцѣ.

Идетъ кузнецъ изъ кузницы, слава!
Несетъ кузнецъ три молота.
«Кузнецъ, кузнецъ! ты скуй мнѣ вѣнецъ,
«Ты скуй мнѣ вѣнецъ и золотъ и новъ,
«Изъ остаточковъ золотъ перстень,
«Изъ обрѣзочковъ булавочку,
«Мнѣ въ томъ вѣнцѣ вѣнчатися,
«Мнѣ тѣмъ перстнемъ обручатися,
«Мнѣ тою булавкою убрусъ притыкать. [31]

Отношеніе Кузьмы къ браку съ одной стороны и къ грому съ другой подтверждается слѣдующимъ: Въ Пензенской Губерніи 1-го ноября, въ день Святыхъ Кузьмы и Дамьяна, празднуются Кузьминки, исключительно дѣвичій праздникъ, на которомъ, во время угощенія, поютъ:

Полно, полно намъ дѣвушки,
Чужо пиво пити!
Не пора ли намъ, подружки,
Свое затѣвати. [32]

т. е., не пора ли затѣвать свою свадьбу; питье пива, или вина, есть въ Славянскихъ пѣсняхъ символъ любви и брака. [33] Въ другихъ мѣстахъ Великороссіи въ тотъ же день совершаются обряды съ курами и пѣтухами, птицею, имѣющею тѣсную связь съ огнемъ, громомъ и, какъ увидимъ ниже, бракомъ: справляютъ курьи

---

[31] Снег. Сах. Терещ.

[32] Терещ. VI, 62.

[33] О нѣкоторыхъ симв. въ Слав. нар. поэз. 13—19.

именины, дарятъ роднымъ куръ на красное житье, убиваютъ кочета въ овинахъ. [34]

У Нѣмцовъ и у насъ Масляная такъ сходна въ обрядномъ отношеніи съ Рождествомъ, что можетъ разсматриваться, какъ продолженіе Рождественскихъ праздниковъ (der zwölften). Такъ у Нѣмцовъ и на Рождественскихъ праздникахъ и на Масляной тѣ же обрядныя яства, тѣ же запрещенія прясть и посѣщенія домовъ тою же прядущею богинею (Frau Herke, Wulle, Holle). [35] Такъ рядомъ со свидѣтельствами объ отношеніи плуга къ Рождеству можемъ повторить изъясненія о хожденьи съ плугомъ на Масляной. На Рейнѣ, во Франконіи и др. мѣстахъ молодые люди собираютъ взрослыхъ дѣвицъ (Dantzjunckfrauwen), запрягаютъ ихъ въ плугъ и везутъ музыканта, сидящаго на плугѣ и играющаго, въ воду; въ другихъ мѣстахъ возятъ огненный плугъ (ein feürinen pflüg mit einem meisterlichen darauff gemachten feür angezündet), пока онъ не разсыплется въ дребезги. По другимъ извѣстіямъ, молодые люди, идущіе за плугомъ, сѣютъ сѣчку и стружки, дѣвицъ, запряженныхъ въ плугъ, заставляютъ откупаться, «какъ бы въ наказаніе за то, что до Масляной онѣ не вышли замужъ.» [36] Можетъ быть колодки (Польск. klocki), которыя въ Малороссіи и въ Польшѣ въ концѣ Масляной или въ началѣ Великаго Поста привязываютъ холостымъ мужчинамъ и незамужнимъ женщинамъ, тождественны съ этимъ плугомъ; но если это и не такъ, то все же приведенные Нѣмецкіе обряды имѣютъ важность и для Славянской Миѳологіи. Хожденье съ плугомъ на Рождество въ Червонной Руси имѣетъ цѣлью плодородіе земли, на что указываетъ припѣвъ: «Сѣй, родися жито!» и пр.; соотвѣтственно этому хожденье съ плугомъ, запряженнымъ дѣвицами, могло имѣть цѣлью плодородіе браковъ. Въ Славянской поэзіи земля, роля (respect. дорога, ткань)—символъ женщины, орать землю [respect. ходить по дорогѣ, carpere viam, по старин. выраженію «пути касатися», или «въ путь касатися», собственно рвать дорогу], носить, рвать пла-

---

[34] Сах. Сказ. II, 7, 65.

[35] Kuhn и Schw., Norddeut. Sag. 370—371.

[36] Grimm, Myth. 242, 243.

тье) — символъ любви и брака.[37] Отсюда плугъ — символъ оплодотворяющаго начала. Выше мы предположили, что первообразъ оранья змѣемъ есть громовая стрѣла раздирающая тучу, т. е., громовое божество, поражающее змѣя. Это объясненіе не приложимо къ плугѣ, какъ символу плодородія и брака, но указываетъ на то, что и такъ понимаемый плугъ имѣетъ въ основаніи то же небесное явленіе грозы, но представляемое уже не битвою, а бракомъ громоваго божества и тучи, замѣненной при дальнѣйшемъ развитіи миѳа землею. Подобный Индійскій миѳъ мы увидимъ ниже.

Сообразно съ этимъ можно объяснять и кованье свадебъ. Въ позднѣйшемъ сказаніи богъ, кующій свадьбу, куетъ ее не для себя, а для людей. Но какъ богъ, кующій плугъ — символъ брака, такъ и кующій свадьбу первоначально самъ тождественъ съ женихомъ. На это указываютъ слѣдующіе стихи Серб. пѣсни:

Злату те се кујунџија нати́,
И мени те мој суденикъ доти́,[38]

гдѣ кузнецъ — символъ суженаго.

3. Изъ выше сказаннаго заключаемъ, что языческій праздникъ, совпавшій и слившійся съ Рождествомъ и близкими къ нему Христіянскими праздниками, былъ посвященъ, между прочимъ, божеству огня — грома, подателю плодородія полей, богатства, покровителю брака, имѣвшему, вѣроятно, отношеніе къ смерти. Это божество могло называться Перуномъ, но могло носить и другое имя — Сварога, который, въ извѣстномъ мѣстѣ Ипатьевскаго списка Несторовой Лѣтописи, замѣняетъ кузнеца Гефеста, установившаго законъ «женамъ за единъ мужъ посягати», и называется отцемъ Дажь-бога — солнца. Кромѣ этого божества, Рождественскіе обряды и пѣсни указываютъ на другое мужеское, къ которому мы теперь переходимъ.

Первый день Рождества называется у Сербовъ Божитъ, т. е., Сынъ Божій. Судя по нѣкоторымъ даннымъ, Божичъ есть лицо

[37] О нѣкотор. симв. 145—152.

[38] Караджж. Пѣсн. I, 376.

не вполнѣ Христіянское: оно приняло нѣкоторыя черты Миѳическаго существа, которое тоже могло называться Божичемъ. Начнемъ съ найболѣе шаткихъ указаній на это.

В. С. Караджичъ говоритъ, что слышалъ въ дѣтствѣ колядку, въ которой просятъ «да имъ краве буду мліечне, да намузу пунъ кабао мліека:

«Да окупамъ, коледо!
«Малогъ бога, коледо!
«И божитя, коледо!» [39]

Конечно, *и* можетъ быть здѣсь плеонастическое, но можетъ быть и нѣтъ. Въ послѣднемъ случаѣ малый богъ отличается отъ божича; союзъ указываетъ на неполное ихъ сліяніе. Купанье новорожденнаго бога въ молокѣ небесныхъ коровъ, замѣненныхъ потомъ земными, можетъ быть чертою чисто языческою. О праздновапіи рожденія языческаго божества говоритъ и Великорусская колядка:

Уродилась коляда
На кануиѣ Рождества. [40]

Если, что вѣроятно, слово коляда не Славянское, то оно замѣнило другое, болѣе древнее, названіе.

Не менѣе двусмысленны слѣдующія мѣста Сербскихъ колядокъ:

. . . . темо Бога молитъ
За старога за бадняка,
За младога за божитя. [41]

. . . . Врнъ се натрагъ, стара майко,
Ево су ти гости дошли,
Добри гости, коледяни,
Кои оде, Бога моле
За старога за бадняка,
За младога за божитя. [42]

---

[39] Караdж. Рѣчн.

[40] Терещ. VII, 57.

[41] Караdж. Срб. пѣсм. I, 115.

[42] Тамъ же 116.

Можетъ быть, Божичъ названъ молодымъ столько же по тому, что празднуется его рожденіе, сколько и по тому, что онъ богъ новый, по отношенію къ старому баднаку, богу языческому. Можетъ быть, пѣсня, различая два періода религіознаго сознанія, въ то же время своеобразно ихъ смѣшиваетъ. Но есть и другая возможность, что баднякъ и божичъ названы старымъ и молодымъ, какъ отецъ и сынъ. Въ странной мысли «молить Бога (Христіянскаго) за бадняка и божича» — очевидное смѣшеніе понятій. Это смѣшеніе даетъ перевѣсъ второму предположенію, что божичъ, какъ божество языческое, ставится здѣсь на одну доску съ баднякомъ. Христіянскій Богъ стоитъ неизмѣримо высоко надъ человѣкомъ, не раздѣляетъ ни людскихъ радостей, ни страданій, и по тому, съ Христіянской точки, невозможно молиться одному лицу Божественной Троицы за другое. Но языческіе боги участвуютъ въ положеніи человѣка. Этимъ объясняется сохранившееся еще въ Средневерхненѣмецкой поэзіи сопоставленіе человѣка и Бога: Gote unde mir willekomen (потомъ Got становится только усиленіемъ мѣстоименія: «sît mir-gote willkomen)», «знаю я и Богъ», «я Одинъ», «жалуюсь вамъ и Богу» и проч. [43] Подобныхъ Славянскихъ выраженій меньше; кромѣ выраженій: «иди съ Богомъ», «Богъ съ тобою»! укажемъ на слѣдующія: Малорусское: «Прошу Бога и васъ, вся чесна громадо, на хлѣбъ, на сôль та й на весêлья»; [44] Сербская свадебная пѣсня:

«Кудъ намъ поде дювегія, видѣ ли га ко?
Видіо га доматйне и Господинъ Богъ.»

При повтореніи этого двустишія, вмѣсто доматйне, поются названія всѣхъ поѣзжанъ: првіенче, стари свате (зват. пад. вм. именит.), кумъ вѣнчани и такъ далѣе; всѣ эти лица вмѣстѣ съ богомъ видѣли, куда пошелъ молодой; [45] Ср. также: «Съ вами дошла свака сретя и самъ Господъ Богъ», [46] и нѣсколько

---

[43] Grimm, Myth. 15 — 16.

[44] Купала на Ивана. Харьковъ, 1840, стр. 47.

[45] Караджю. Србск. пѣсм. I, 71 — 72.

[46] Караджю. Србск. пѣсм. I, 45.

подобныхъ мѣстъ. Языческіе боги, какъ извѣстно, подвержены сну, болѣзни, опасности, смерти, [47] и по тому понятно, что двоевѣрный человѣкъ можетъ молиться Христіянскому Богу за своихъ прежнихъ Боговъ. Въ подтвержденіе этого укажемъ на довольно обыкновенное заключеніе Малорусскихъ колядокъ:

Да бувай здоровъ и въ вѣку довгый,
Не самъ собою, зъ своею жоною,
Зъ усѣмъ родомъ, зъ Господомъ Богомъ,
Зъ Исусомъ Христомъ, зъ Святымъ Рожествомъ. [48]

Та бувай здорова, дѣвко Оринко,
Не сама собою, зъ отцемъ, зъ ненькою,
И зъ милымъ Богомъ, и зъ усѣмъ родомъ. [49]

Буквальный смыслъ втораго мѣста: «Будь здорова, но не одна, а съ отцемъ, матерью, милымъ Богомъ и всѣмъ родомъ,» рѣшительно не позволяетъ придавать здѣсь поздравленію такой смыслъ, какой оно теперь имѣетъ, какой, на примѣръ, въ поздравленіи: «Будьте здоровы зъ багатымъ вечеромъ, зъ Меланкою!» (31 Декабря), т. е., желаю вамъ здоровья, по случаю сегодняшняго праздника! По этому мы понимаемъ приведенныя мѣста буквально и видимъ въ нихъ остатокъ обычая славить не только хозяина съ семьею, но и боговъ. Желаніе благополучія «тебѣ и богу» нѣкоторымъ образомъ соотвѣтствуетъ Христіянскому: «да пріидетъ царствіе твое!»

Что Божичъ есть свѣтлое, солнечное божество, это можно видѣть изъ слѣдующаго:

«По некимъ мѣстима (као по Босни и по Херцеговини) с ячу на Божить, т. е., доматинъ рано у ютру виче: «Сяй, Боже и Божитю, нашему или нашой (по имену свима кутянима редомъ)!» [50] Это: «Свѣти, Боже и Божичу, нашему такому то» имѣетъ, очевидно,

---

[47] Ср. Grimm, Myth. 307.

[48] Метл. 330.

[49] Тамъ же 333. Тоже тамъ же 336, 341, 343—344. Pauli Rus. I, 11.

[50] Карадж. Рѣчн.

смыслъ поздравленія: отъ свѣта боговъ зависитъ благополучіе людей. Если б о г ъ не есть здѣсь Христіянская вставка, и если подъ нимъ слѣдуетъ разумѣть бадняка, то нужно будетъ предположить, что и баднякъ имѣетъ отношеніе къ свѣтлому, ведрому небу, подобно Индрѣ (прогоняющему ночную тѣнь, открывающему лице солнца, или п р о и з в о д я щ е м у солнце, небо, зарю) и Тору. [51]

Сербскому обычаю с я к а т и на первый день Рождества соотвѣтствуетъ Малорусскій припѣвъ: «Щ е д р и к ъ - в е д р и к ъ,» имѣющій, по видимому, тотъ же смыслъ, что и «сяй, Боже!» и обрядная рѣчь при посыпаньи на Новый годъ: «Роди, Боже, жито, пшеницю! У полѣ я д р о, а въ домѣ д о б р о!» [52] Замѣтимъ параллелизмъ въ послѣднемъ выраженіи: я д р о, какъ и сіянье Божича, имѣетъ переносный смыслъ добра, блага. Что касается до того, что с я к а ю т ъ на первый день Рождества, а щ е д р у ю т ъ подъ Новый Годъ, то это разница несущественная. Сходство обрядовъ, совершающихся отъ 4 Декабря до 6 Генваря (какъ увидимъ, даже въ теченіи большаго времени), заставляетъ думать, что зимній языческій праздникъ продолжался нѣсколько дней, или же (что кажется менѣе вѣроятнымъ), если этотъ праздникъ былъ однодневный, — что онъ распался на нѣсколько частей, пріуроченныхъ къ нѣсколькимъ Христіянскимъ праздникамъ, но сохраняющихъ первоначальное сходство. Такъ обычай к о л я д о в а т ь, т. е., славить на Рождество, и щ е д р о в а т ь, славить подъ Новый Годъ, до того сходны, что различаются не всѣмъ Южнорусскимъ племенемъ: «щедрый в е ч е р ъ», припѣвъ Малорусскихъ щедровокъ, у Карпатскихъ Горцевъ относится и къ колядкамъ (въ которомъ общій, и Украинскій, и Галицкій,

---

[51] Mannhardt, Germ. Myth. 139 — 143.

[52] Можетъ быть, слова в е́ д р о и я д р о — одного корня. Румун. в е́ д р о, ясная и теплая погода, Чеш. — жаръ, Серб. в е д а р (постоянн. эпит. неба: «ведро небо), ясный, подходитъ къ Скр. v ü d h p a, ясный, чистый, прозрачный, хотя Скр. û заставляетъ ожидать Славянскою и, а не е. По Боппу, в и д р а — изъ предлога в u и г л а г. корня u d h съ суф. р. кор. u d h = u н д h, зажигать, откуда могло пойти Сл. я д р о (= ведро), если оно имѣло въ началѣ ѩ. Ср. старинное яд-но, жженіе.

припѣвъ есть: «Святый вечеръ)», откуда видно первоначальное тождество святаго и щедраго или багатаго вечера. У Поляковъ и колядки и щедровки съ полнымъ основаніемъ носятъ одно имя: kolędy.

Въ Сербской колядкѣ встрѣчаемъ мѣсто:

Божить бае по свемъ свету,
По свемъ свету по овоме,[53]

въ которомъ слово баяти не можетъ значить ни чаровать, заговаривать, какъ въ Сербскомъ, ни говорить, какъ въ Русскомъ и другихъ Славянскихъ нарѣчіяхъ, но очень удобно можетъ значить свѣтить: Божичъ свѣтитъ. Такая догадка не произвольна, по тому что корень бhâ, подобно многимъ другимъ, первоначально соединялъ значенія свѣта и рѣчи, изъ коихъ Славянскія нарѣчія сохранили въ настоящее время только послѣднее, а Санскритъ только первое. Производный отъ бhâ Славянскій корень бас имѣетъ оба значенія: 1-е въ баса — краса, баской и пр. (зн. красоты предполагаетъ значеніе свѣта), 2-е въ бахарь, говорунь, разсказчикъ. Сербское бах-орити, заговаривать, бас-ма, заговоръ, бас-ня. Обл. Великорусское басить, говорить красно, лѣчить и др. Можно, конечно, отнести сл. баса и другія того же основнаго значенія къ Скр. бhâ, свѣтить, а бас-ня, бах-арь къ кор. бhâш, говорить, по тому что и Скр. ш, и с = Слав. с; но отъ этого дѣло не измѣнится, по тому что и бhâш, и бhâс — только видоизмѣненія одного и того же корня.

На канунѣ Божича (Рождества) поютъ:

Божить, Божить бата
На обоя врата,
Носи киту злата,
Да позлати брата
И обоя побоя (т. е., подвоя, половинки двери).[54]

Божичъ стучится въ двери, несетъ киту (букетъ?) золота, чтобъ позолотить ворота и створчатые двери. Чтобъ понять это,

---

[53] Караджж. Срб. пѣсме I, 115.

[54] Караджж. Срб. пѣсм. I, 117.

слѣдуетъ замѣтить: а) И въ нашихъ, и въ Нѣмецкихъ сказкахъ дары свѣтлыхъ боговъ — золотые, и вообще золото находится въ тѣснѣйшей связи со свѣтомъ, такъ что выраженіе: Божичъ позлащаетъ» значитъ то же, что и «Божичъ сіяетъ или баетъ». б) У всѣхъ почти Славянскихъ племенъ есть пословицы, говорящія, что солнце приходитъ къ воротамъ и освѣщаетъ ихъ: Сербская: «Доть те сунце и предъ наша врата;» Хорут. «Razsvetli se sonce i na vratih mojih;» Польск.: «Będzie i przed naszemi wrotami słonce;» Малорусск.: «Блисне сонце и въ наше вôконце,» т. е., «Будетъ и на нашей улицѣ праздникъ.» Ту же мысль изображаетъ Хорутанскій обычай ставить на воротахъ мѣдный крестъ въ звѣздѣ, за всякаго женатаго члена семьи, обычай, извѣстный и многимъ Русскимъ: этотъ крестъ называется sončec или sonček, и выставляется на другой день свадьбы съ обрядомъ, называемымъ посвященіемъ, posvečilo. Изъ этого обычая мы заключаемъ, что солнце приходитъ къ воротамъ и приноситъ счастье, не только на Рождество, но и во время (а не послѣ) свадьбы.

Въ одной грамотѣ Царя Алексѣя Михайловича (1649 г.) говорится, что «на Москвѣ напередъ сего.... въ навечеріи Рождества Христова кликали многіе люди Каледу и Усень, а въ навечеріи Богоявленія Господня кликали (славили?) плугу.» Теперь во многихъ Великорос. Губерніяхъ Авсенемъ (иначе Говсень (Ряз.), или Таусень (Симб.), Бауцень (?) называется уже канунъ Новаго Года. Слово Авсень сближаютъ съ овесъ, на томъ основаніи, что посыпаютъ на Новый Годъ преимущественно овсомъ и овсомъ же даютъ славильщикамъ;[55] но это совсѣмъ невѣрно. Въ сл. ов-ьсъ звукъ с принадлежимъ суффиксу (ср. Лит. aw-iža (употребительное только во множеств. числѣ awižos), Латин. av-ena), тогда какъ въ сл. ус-ень, авс-ень с относится къ корню ус Скр. уш., жечь, ur-ere, отъ котораго Литов. ausz-ti, свѣтать (и въ переносномъ значеніи: pawasaris iszauszta, разсвѣтаетъ, начинается весна), ausz-ra, утренняя заря, т. е., зарево, предшедствующее солнцу, и звѣзда, Санскр. ушас, заря утро, Греч. ἠώς, ἕως, Лат. aur-ora (r изъ s). Корень уш имѣ

[55] Снегир. Праздн. и обр. II, 103. Терещ. VII, 110.

етъ другую форму вас, которую находимъ, между прочимъ, въ Слав. весна, Скр. васанта, то же, Лит. was-ara, лѣто. Отсюда понятно, почему день солнечнаго поворота на лѣто (рожденія солнца?) и само солнце могли называться Усенемъ.

Какъ Божичъ приходитъ къ воротамъ, такъ и Усень подъѣзжаетъ, заходитъ въ дворы:

Ѣхали бояре,
Сосну срубили,
Дощечки пилили
Мосточикъ мостили,
Сукномъ устилали,
Гвоздями убивали.

Ой Овсень! Ой Овсень!
Кому жь, кому ѣхать
По тому мосточку?
Ѣхать тамъ Овсеню
Да Новому Году. [56]

Въ одной Малоросс. пѣсни мощенье мостовъ есть символъ ожиданья:

Ой мостйте мосты зъ зеленои бросты!
Сподѣвалась свого батенька та до себе въ гостя
Недѣля минае, батенька не мае,
Журба мене зъ нôгъ валяе, а нй хто не знае, и т. д.

Впрочемъ, мощенье въ Великорусской колядкѣ можетъ быть темнымъ воспоминаніемъ о небесномъ мостѣ, по которому боги сходили на землю:

Ой Овсень! Ой Овсень!
Походи, погуляй
По святымъ вечерамъ,
По веселымъ теремамъ!

Ой Овсень...
. . . Ты взойди ..
Къ Филимону на дворъ.

---

[56] Снег. Празд. и обр. II, 111.

.... Какъ въ срединѣ Москвы
Здѣсь вороты красны,
Верея всѣ пестры.
Ой Овсень...

Филимоновъ весь дворъ
Обведенъ, затыненъ
Кипарисныйъ тыномъ.
Ой Овсень...

Филимоновъ-то тынъ
Серебромъ обложонъ,
Позолотой увитъ и т. д.[57]

Какъ въ Сербской колядкѣ вороты позолачиваются, украшаются солнцемъ, такъ и здѣсь, по видимому, красота двора есть только слѣдствіе его посѣщенія свѣтлымъ богомъ, отблескъ небесной красоты. Эта мысль и въ расписаніи роскошнаго убранства теремовъ въ былинѣ про Соловья Будимировича:

Хорошо въ теремахъ изукрашено:
На небѣ солнце, въ теремѣ солнце;
На небѣ мѣсяцъ, въ теремѣ мѣсяцъ;
На небѣ звѣзды, въ теремѣ звѣзды;
На небѣ заря, въ теремѣ заря,
И вся красота поднебесная.

Нѣкоторыя другія пѣсни, въ которыхъ далѣе развивается то же побужденіе, приведемъ ниже; здѣсь же выпишемъ пѣсни, доказывающія, что боги посѣщали, какъ гости, дома смертныхъ. Кстати сравните пословицу: «Гость въ домъ, Богъ въ домъ.» Сравните такъ же Орл. и Пск. выраженіе «боги ходятъ» объ образахъ, приносимыхъ на домъ.

Великорусская колядка:

Пришла Коляда
На канунѣ Рождества;
Мы ходили, мы искали
Коляду святую

[57] Тамъ же 111—112.

По всѣмъ по дворамъ,
По проулочкамъ.
Нашли коляду
У Петрова-то двора и пр. [58]

Колядка Карпатскихъ Горцевъ, въ которой удивительно стройно сливаются побужденія Языческія и Христіянскія: сначала славятся прежніе боги, потомъ отрицается ихъ могущество и надъ всею природою ставится Богъ Христіянскій:

Ци дома бывашъ, пане господарь?
Твои ринойки [59] позамѐтаны,
Твои столойки понакрываны,
За твоимъ столомъ три гостейки,
Гостейки трои, не еднакіи:
Єденъ гостейко — свѣтле сонейко,
Другій гостейко—ясенъ мѣсячокъ,
Третій гостейко—дробенъ дождженко.
Сонейко гваритъ: «Нѣтъ якъ надъ мене:
«Якъ я освѣчу горы, долины,
«Церквы, костёлы и всѣ престолы.»
Ясенъ мѣсячокъ: «Нѣтъ якъ надъ мене:
«Якъ я освѣчу темную ночейку,
«Возрадуются гостѝ [60] въ дорозѣ
«Гостѝ въ дорозѣ, волойки въ возѣ.»
Дробенъ дождженко: «Нѣтъ якъ надъ мене:
«Якъ я перейду три разы на ярь,
«Три разы на ярь мѣсяця ярця, [61]
«Возрадуются жита, пашницѝ,
«Жита, пашницѝ, всѣ яриницѝ.»

Нѣтъ якъ надъ тебе, великій нашъ Боже!
Ты кажешъ мѣсяцю: «Свѣти всему свѣту!»
Ты кажешъ сонейку: «Свѣти всему свѣту!»
Ты кажешъ дождженку: «Мочи суху землю!»
Роди, Боже нашъ, жито, пшеницю,
Жито, пшеницю, усяку пашницю!
Бувай здоровъ, пане господарь! и пр. [62]

---

[58] Снег. II, 68.

[59] Рипка, скамья.

[60] Гость, купецъ.

[61] Ярець, Май.

[62] Праздн. и обр. 29—30.

Галицкая колядка приводитъ въ связь домашнее счастье человѣка съ посѣщеніемъ боговъ:

Ишовъ, перейшовъ мѣсяць по небу,
Та стрѣтився мѣсяць зъ ясною зорею:
«Ой зоря, зоря, де въ Бога була,
«Да въ Бога була, де маешъ стати?
—«Де маю стати? — У пана Ивана,
У пана Ивана, та на его дворѣ,
Та на его дворѣ, та у его хатѣ,
А у его хатѣ та двѣ радости:
Першая радость—сына женити,
А друга радость—дочку оддавати. [62]

Въ Польской колядкѣ говорится только о Христѣ и Христіянскихъ Святыхъ, но сохранена черта, по видимому, очень древняя: небесные гости пользуются земнымъ гостепріимствомъ и пируютъ съ людьми:

Na śród dworu jawor stoi, — hej Leluja!
Na jaworze złota rzęsa,
I przylecieli rajskie ptaszęta,
I obtrzęsli złote, złote rzęsy,
I wybiegła nadobna dziewczyna,
I rozpuściła swój biały fartuszek,
I pozbierała złote rzęsy,
I skoczyła do złotniczeńka:
«Złotniczeńku, rzemiśniczeńku!
«Ulij że mi złoty kubek!
— «Któż ci się będzie z niego napijał!» —
«Sam Pan Jezus z Aniołami,
«I Maryja z dziewicami,
«Nadobna dziewczyna z kawalerami. Hej Leluja! [63]

На такія же благодатныя посѣщенія указываютъ свадебныя пѣсни:

Ой иде Маруся на посадъ,
Зострѣча ее Господь самъ
Изъ долею щасливою,
Изъ доброю годиною. [64]

---

[62] Pauli, Rus. I, 10.

[63] Pauli, Pol. 5.

[64] Метл. 144.

Чи чуетесь, коничѣньки, на сплу?
Чи пôдвезете княгиню
Да пôдъ тую гôроньку крутую,
Да у тую церковку святую?
А у тôй церковцѣ Святый Спасъ
Вѣнчавъ дѣтки однолѣтки въ Божій часъ. [65]

Ступи, Божоньку, зъ неба!
Теперъ же тя намъ треба.
Зачни намъ весѐляйко
На наше подвôрайко,
Тихое, веселое,
Абы було щасливое. [67]

Благослови, Боженьку,
И ты, рôдный батеньку!
Пречистая Мати,
Ступи до насъ хати
Весѐле зачинати. [67]

4. Животныя, посвященныя тому самому солнечному божеству, о которомъ говорено выше, т. е., животныя, въ образѣ которыхъ представлялось это божество до своего очеловѣченія, были: кабанъ, быкъ, олень, что выводимъ изъ слѣдующаго:

а) Свинина въ разныхъ видахъ есть одно изъ непремѣнныхъ, обрядныхъ кушаньевъ на Рождество, Новый Годъ и Крещенье. У Сербовъ къ Божичу колютъ поросенка, который называется Божура, Божурица, или, въ другихъ мѣстахъ, равно какъ и у Хорватовъ, — заоблица [68] На связь Божича съ поросенкомъ указываютъ слѣдующія припѣвки: Послѣ «Варина дня» (Варварина дня, 4 Декабря) поютъ:

---

[65] Тамъ же 167.

[66] Pauli, Rus. 66.

[67] Тамъ же, 93.

[68] За̀облица (по Югозапади., бравче цiело съ главомъ испечено, или само одрто за таково печене. Караджж. Рѣчн. Бравче, ovicula, но бравъ бравацъ то же, что венаръ. У Хорватовъ облица — крме одъ године, годовалый поросенокъ.

Поручуе Варица Божитю:
«Пошли́ мене одъ прасца пожицу,
«Да зачинимъ варицу шеницу». [69]

На Божичъ поютъ:

У Божитя три ножитя:
Єднимъ реже заоблицу,
Другимъ реже кобасицу,
Трети́мъ реже чесницу. [70]

У Хорватовъ въ обычаѣ на Рождество, воротившись отъ обѣдни, которая начинается въ полночь, разговляться печеными колбасками. На Богоявленье за завтракомъ непремѣнно должна быть голова, а мѣстами и стегно, Рождественской заоблицы, а также и полъ Рождественскаго хлѣба и выдолбленный сыръ, изъ котораго пьютъ вино. Крохи всего этого даютъ ѣсть скоту, а лопатку, или другую кость заоблицы, бросаютъ въ сливнякъ, [71] что говоритъ о священномъ значеніи этихъ яствъ и объ ихъ отношеніи къ подателю плодородія скота и деревьевъ.

Въ Малороссіи щедруютъ:

Щедрикъ-ведрикъ!
Дайте вареникъ,
Грудочку кашки,
Кôльце ковбаски!

Въ Великорусскихъ Авсенныхъ пѣсняхъ и колядкахъ:

Свиные ножки въ печи сидѣли,
На насъ глядѣли и пр. [72]

Дѣдка свинушку убилъ,
Дѣдка бѣленькую,
Спинку пѣгенькую.
Ай да Божья коляда!... [73]

[69] Караджж. Рѣчн. 34.

[70] Караджж. Срб. пѣсм. I, 117.

[71] Ilić 105.

[72] Терещ. VII, 53.

[73] Тамъ же 48. Ср. 112, 119 и 121.

У Поляковъ и Чеховъ колядовщики тоже просятъ колбасъ.[74]

Во многихъ мѣстахъ Германіи подаютъ на Рождество свиную голову. Въ Англіи эта голова украшалась лавровымъ листомъ и розмариномъ (растеніемъ, имѣющимъ связь съ бракомъ и рожденіемъ и посвященнымъ солнечному богу Фро) и подавалась на столъ особенно торжественно, съ пѣснею.[75] Какъ кости (или рогъ) заоблицы даютъ плодородіе деревьямъ и здоровье скоту, такъ въ Германіи изображенія кабана, дѣлаемыя на Рождество изъ тѣста, сохраняются до весны, ради плодородія полей; весною часто ихъ кладутъ въ сѣмена, приготовляемыя для посѣва, часть даютъ въ ячменѣ рабочимъ лошадямъ, а часть работникамъ, ходящимъ за плугомъ.[76]

Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Великой Руси, свиная голова есть кушанье, необходимое и за свадебнымъ столомъ. Въ Нерехотскомъ Уѣздѣ Костромской Губерніи плугъ на третій день послѣ свадьбы называется краснымъ столомъ. Между прочими кушаньями ставятъ тогда и цѣлую вареную свиную голову.[77] Въ Саратовской Губерніи, на другой день послѣ свадьды, въ домѣ жениха бываетъ для родителей невѣсты, называемыхъ гарными гостями, и другихъ гостей, гарный столъ или просто гарны. Послѣ многихъ другихъ кушаньевъ, тутъ подаютъ свиную голову, обряженную красными лентами.[78] Очевидно, кушанье это появляется не случайно, а по обычаю. Красный цвѣтъ лентъ есть цвѣтъ солнца.

---

[74] Pauli. Pol. 10. Sumlork I, 299—300.

[75] Wolf, Beitr. I, 104; II, 112.

[76] Тамъ же I, 105. У Лужичанъ тоже пекутъ кабаны изъ тѣста. См. тамъ же I, 119.

[77] Діевъ, Нрав. и об. Нерехотскаго Уѣзда въ «Чтеніяхъ въ Обществѣ Исторіи и Древн. Россійск.» 1846 г., кн. 2, IV, стр. 26.

[78] Терещ. II, 364. Слово гарный, въ выраженіи «гарный столъ,» соотвѣтствуетъ слову красный въ другомъ названіи того же стола. Можетъ быть, гарный сохранило здѣсь затерянное въ Малороссіи значеніе красный?

Связь приведенныхъ обычаевъ съ солнцемъ доказывается тѣмъ, что у Германцевъ кабанъ былъ посвященъ и приносился въ жертву солнечному богу, Сканд. Фрейру = Нѣм. Фро. Изъ самого имени этого Бога можно видѣть, что онъ прекрасный, ласковый господинъ (Др. Нѣм. frô, господинъ). Онъ богъ мира и любви; онъ посылаетъ дождь и солнечный свѣтъ, плодородіе и миръ. Его кабанъ съ золотою щетиной (gullinbursti) освѣщалъ ночь, какъ день, и съ быстротою коня везъ колесницу своего бога. Этотъ кабанъ, какъ символъ бога Фро, изображался на шлемахъ (Eparhelm = Frôhelm). Гриммъ приводитъ весьма важное, хотя не совсѣмъ ясное, свидѣтельство, связывающее Фро и кабана съ Рождествомъ и плугомъ: въ Голландіи въ ночь на Рождество ходитъ по землѣ «Derk met den beer» (Dietrich mit dem eber): въ это время прячутъ подъ навѣсъ всѣ земледѣльческія орудія, чтобъ не потопталъ ихъ кабанъ и не сдѣлалъ безплодными». [79] Выше мы упоминали объ томъ, что прятанье разныхъ предметовъ указываетъ на связь этихъ предметовъ съ тѣми Миѳическими лицами, отъ которыхъ ихъ прячутъ. Такимъ образомъ и изъ приведеннаго извѣстія видна связь кабана и плуга, основанная на томъ, на чемъ и сближеніе медвѣдя и волка съ плугомъ, т. е., на общемъ плугу и кабану представленіи рытья. Но трудно понять связь кабана, какъ животной формы плуга, роющаго землю, съ солнцемъ. Нужно, кажется, допустить, что или вышеупомянутый Деркъ съ кабаномъ не есть Фро, или что Фро, выдѣлившись изъ другаго, болѣе древняго божества, совмѣщавшаго въ себѣ свойства и солнечнаго бога и бога, проявляющаго себя въ грозѣ, сохранилъ нѣкоторые признаки грознаго бога, между прочимъ рытье (тучи или земли). Кабанъ посвященъ и другому свѣтлому божеству, Бальдеру (Сканд. Baldr, Др.-Нѣм. Paltar и Phol, АС. Bäldäg, Beldeg), который, по Гримму, соотвѣтствуетъ извѣстному намъ только по имени Слав. Бѣл-богу. [80] За Фро или Бальдера принимаютъ того всадника на свиньѣ, который встрѣчается въ нѣсколькихъ Нѣмецкихъ сказкахъ. [81] У насъ, быть можетъ, слѣдъ представленія солнечнаго

---

[79] Grimm, Myth. 191 — 194.

[80] Тамъ же, 948, 975.

[81] Wolf, Beitr. II, 407 и слѣд.

бога верхомъ на вепрѣ сохранился въ слѣдующей Авсенной пѣснѣ:

.... Мосты мостити.
Кому мостами ѣздити?
Царю Государю.

«Если же, говоритъ издатель, вмѣсто словъ «Царю Государю» говорятъ «молодцу удальцу», тогда прибавляютъ:

На чемъ ему ѣздити?
На сивенькой свинкѣ.
Чѣмъ погоняти?
Живымъ поросенкомъ». [82]

Можетъ быть, теперь эта ѣзда на свиньѣ не имѣетъ для поющихъ серіознаго смысла, но первоначально этотъ молодецъ на свинкѣ, которому мостятъ мосты, какъ Авсеню и Царю, могъ самъ быть Авсенемъ.

По Тюрингенскому повѣрью, кто наканунѣ Рождества ничего не ѣстъ до ужина, тотъ увидитъ маленькаго золотаго поросенка. [83] Въ Швабіи въ это же время видятъ бѣлаго поросенка съ золотою цѣпью на шеѣ. [84] У Чеховъ есть такое же повѣрье, что кто постилъ на щедрый вечеръ, т. е., сочельникъ, тотъ въ этотъ вечеръ увидитъ золотое порося. По Словацкому повѣрью, на Рождество (т. е., на сочельникъ?) видно, какъ это порося бѣгаетъ по вершинамъ стрѣхъ. Дѣти называютъ солнечный отблескъ въ зеркалѣ — «zlaté prasátko.» Въ Чешской дѣтской игрѣ «v zlaté prase» бросаютъ вверхъ золотое порося, т. е., круглый кусокъ дерева, и при этомъ кричатъ: «Na nebi zlaté prase ne trípme, toliko na zemi.» Въ Словацкой игрѣ того же названія прячутъ золотое порося, какъ въ Чехахъ, золотой перстень. [85]

---

[82] Терещ. VII, 118.

[83] Grimm, Myth. 45. Гриммъ объясняетъ это повѣрье только тѣмъ, что съ давнихъ поръ, въ этотъ день поросенокъ былъ послѣднимъ кушаньемъ за ужиномъ.

[84] Wolf, Beitr. II, 412.

[85] Hanuš, Bajesl. kal. 11 — 12. Не понимаемъ, относится ли слѣдующее извѣстіе у Гануша къ Словацкой игрѣ, или къ повѣрью о появленіи золотаго

Если на основаніи связи кабана съ Божичемъ и Фрейромъ принять этого кабана за символъ солнца, то нужно будетъ видѣть въ золотомъ, или бѣломъ, поросенкѣ недавно родившееся солнце. Въ Чешской игрѣ какъ бы призывается это солнце-порося на землю. Словацкая игра, какъ думаетъ и Ганушъ, символически изображаетъ, что солнце скрыто (до своего рожденія на Рождество).

б) Нѣкоторыя косвенныя доказательства того, что солнце представлялось быкомъ, приведемъ ниже. Здѣсь укажемъ только на Малорусскую загадку, въ которой день названъ воломъ, а ночь коровою: «Лысый вôлъ усѣхъ людей збивъ, чорная корова усѣхъ людей поколола», [86] т. е., день пробуждаетъ, а ночь усыпляетъ людей. Объ отношеніи быка къ Рождеству свидѣтельствуетъ Червонорусскій и Польскій обычай наряжать человѣка туромъ и ходить съ нимъ колядовать, или же славить въ мясоѣдъ. [87] Этотъ обычай, указывающій на посѣщеніе домовъ животнымъ образомъ божества, дополняется слѣдующимъ Галицкимъ: «На первый день Рождества гадаютъ по первому гостю о будущемъ счастьѣ, или несчастьѣ, всего дома, и по тому стараются еще до прихода гостей ввести въ избу скотину (теленка?), которая, говорятъ, приноситъ съ собою счастье.» [88] Стало быть, скотина, какъ образъ божества, есть первый, самый желанный, гость. То же сочетаніе мыслей о первомъ гостѣ, богѣ и скотѣ, видно въ Чешскомъ повѣрьѣ: «Если первый гость на первый день Рождества мужчина, то корова приведетъ въ этомъ году бычка, а если женщина, то теличку». [89]

поросяти подъ Рождество: «кто видитъ золотое порося, тотъ говоритъ, что для того, чтобы найти его, нужно перейти море и сплести золотую веревку.» Ганушъ принимаетъ эту веревку за нить судьбы, которую прядутъ судицы. Это требуетъ доказательства, но несомнѣнно, что море есть небесное море облаковъ, и что, значитъ, золотое порося является на небѣ.

[86] Аѳан. Зооморѳ. бож. I, 21.

[87] Pauli, Pol. 2, 16. Pauli, Rus. I, 2.

[88] Pauli, Rus. I, 1.

[89] Krolmus II, 389.

У Чеховъ наканунѣ Рождества говорятъ дѣтямъ: «Если весь день будете постить, то ввечеру, когда появятся на небѣ звѣзды, увидите между ними золотое теля и золотыхъ поросятъ». [90] Это извѣстіе, равно какъ и приведенныя выше о золотомъ поросенкѣ, подкрѣпляетъ предположеніе, что рожденіе Божича и Коляды слѣдуетъ понимать, какъ рожденіе языческаго, солнечнаго бога. Данныя, изъ которыхъ созданъ миѳъ о рожденіи солнца зимою, когда солнце поворачиваетъ на лѣто, очень хорошо сохранились въ Славянскомъ языкѣ и народной поэзіи.

Изъ значительнаго количества словъ видно, что по взгляду языка, жизнь (довольство, богатство, счастье, здоровье) и бодрствованіе есть свѣтъ, огонь, а наоборотъ смерть (несчастье, бѣдность, болѣзнь) и сонъ или дремота есть мракъ (мерцанье, слабый свѣтъ). Отсюда ежедневный восходъ солнца есть его рожденіе:

.... Кадъ ме будишъ, у очи ме любишъ:
«Устань, срце, родило се сунце! [91]

Сараните ліепу дѣвойку,
Откуда се ясно сунце радя, [92]

т. е., лицемъ на востокъ. Закатъ солнца есть его смерть, откуда сравненія умирающихъ людей съ заходящимъ солнцемъ. Такъ, на примѣръ, жена причитаетъ надъ убитымъ мужемъ:

«Мой Дамляне, мое ярко сунце!
«Лѣпо ти ме бѣше обасяло,
«Алъ ми брже за горицу заде. [93]

---

[90] У Чеховъ на 1-й день Рождества родители, возвращаясь отъ заутрени, показываютъ дѣтямъ зорю (zvířetnice, jitřenka, krasopaní, Венера) и говорятъ, что это свинья съ поросятами (Ганушъ 11 — 12). Отождествленіе солнца со звѣздою, если оно здѣсь есть, можетъ происходить отъ того, что родившееся солнце показывается ночью, такъ что ближе всего искать его между звѣздами.

[91] Караджж. Срб. пѣсм. I, 229.

[92] Тамъ же III, 521.

[93] Тамъ же I, 406; III, 495 496.

Сила такого взгляда на закатъ солнца, какъ на его смерть, такова, что обыкновенныя слова для заката: заходить, садиться, получаютъ значеніе погибели, смерти. Эти слова могутъ по этому обидѣть солнце и должны быть замѣняемы другими: «Срблй кажу, да сунцу на валя рети заде, нити сѣде, него смири се, еръ кадъ му се рече заде, онда оно рече: «зашао па не изишао!», а кадъ му се рече сѣде, онда оно рече: «сѣо, па не устао!», а кадъ му се рече смири се, онда оно рече: «смиріо се и ти!» [94] Заходъ солнца есть его удаленіе, отходъ, по чему уходящіе люди сравниваются съ заходящимъ солнцемъ:

Сунце е намъ на заходу, брзо те намъ зать,
А невѣста на отходу, брзо те намъ поть. [95]

Но по очень распространенному у Славянъ представленію, умирающій отправляется въ дальній путь; отойти значитъ умереть, отходная — канонъ, читаемый надъ умирающимъ. По этому отвѣтъ солнца человѣку: «Зашао па не изишао!» значитъ: уйди безъ возрата, умри! Вѣроятно, подобный смыслъ имѣетъ и другой отвѣтъ. Самое слово смириться, успокоиться, отъ примѣненія къ заходу солнечному, получаетъ значеніе потушить свѣтъ, въ хорошемъ смыслѣ, т. е., безъ перехода мысли къ смерти, [96] и употребляется о гашеньѣ священной свѣчи: Серб. смирити свѣтю, угасить, каже се за крсну свѣтю, съ коёмъ се устае у славу; Костр. и Сибир. засмирить свѣчу — потушить свѣчу передъ образомъ. Подобное повѣрье и у Нѣмцевъ: «dorft keiner sagen sie (die Sonne) gienge unser, must sprechen, sie gieng zu röst und gnaden», [97] по чему untergehen значитъ и заходить, и погибать.

Солнце есть источникъ жизни; пока оно живо, до тѣхъ поръ живетъ все на свѣтѣ; настоящая смерть земнаго существа возможна, по видимому, только съ заходомъ солнца. Такъ змѣя, говоритъ народъ, убитая утромъ, продолжаетъ двигаться до вечера; косари, т. е., оторванныя ноги длинноногаго паука, косятъ

[94] Рѣчн. 695.

[95] Србск. пѣсм. I, 35.

[96] Такой переходъ между прочимъ въ Олонец. затухнуть, о боровѣ: околѣть.

[97] Grimm, Myth. 702.

до захода солнца. «Во многихъ Волошскихъ деревняхъ никого не хоронятъ до полдня, по тому что родные умершаго хотятъ направить его душу къ ея цѣли вмѣстѣ съ отходящимъ на покой солнцемъ. Они боятся, что душа покойника похороненнаго въ то время, когда солнце еще идетъ вверхъ, заблудится и станетъ жертвою какого ни будь рыщущаго вампира». [98] Преслѣдованіе душъ упырями требуетъ еще объясненія, но изъ остальнаго очевидно, что душа находитъ покой только вмѣстѣ съ солнцемъ. [99] Сонъ сроденъ со смертью, а по тому, по Сербскому повѣрью, «не слѣдуетъ спать, когда солнце заходитъ (залази)», чтобы, вмѣстѣ съ умирающимъ солнцемъ, не заснуть вѣчнымъ сномъ, чтобъ солнце не приняло спящаго за мертваго и не взяло души съ собою. Объ этомъ говорится въ пѣсни:

.... Говори госпа Бановица:
« О Кумріја, моя робинице!
«Пробуди ми два неjака сина,
«Да ми дѣцу сунце не залази, [100]

Залазити, заходить, получаетъ здѣсь причинное значеніе: заставлять зайти (умереть).

Возможность перехода мысли отъ ежедневной смерти солнца къ зимней его смерти, и отъ ежедневнаго рожденія къ рожденію его зимою, при поворотѣ на лѣто, заключается въ томъ, что сонъ и смерть, какъ явленія противоположныя свѣту и жизни, какъ мракъ, сближаются съ зимою и морозомъ. Сонъ есть морозъ: Тверск. заснуть, объ озерѣ: замерзнуть. Зима есть ночь, мракъ: Стар. зима, Сѣверъ, иначе въ Русск. Польск. Чеш. полночь; въ Малорусской пѣснѣ выраженія: зиму зимувать и нôчку ночувать — параллельны. [101] Въ Серб.

---

[98] Schott, Walach. Märch. 302.

[99] Славянскія повѣрья напоминаютъ слѣдующее Англійское: человѣкъ приходитъ въ міръ, когда начинается приливъ, и умираетъ на берегу не иначе, какъ во время отлива. Если больной переживетъ начало отлива, то значитъ, онъ будетъ жить до слѣдующаго отлива. Куперъ, Диккенсъ.

[100] Срб. пѣс. III, 406.

[101] Метл. 240.

причитаньѣ зима прямо названа черною: црна зима. [102] Одного корня со словами мракъ и смерть слѣдующія слова: Тверск. замерéка, первое осеннее непогодье, мокрый снѣгъ съ дождемъ; Костр. зáмореки, заморозы передъ зимою; Влад. и Яросл. замерéкъ, Влад. зáмерень, первозимье. Предлогъ за обозначаетъ начало дѣйствія, названнаго корнемъ (ср. зазимье, первый снѣгъ), такъ что всѣ приведенныя слова значатъ: начало мрака, или начало смерти. Отсюда зима и мракъ имѣютъ одинаковыя переносныя значенія безобразія, стыда, ненависти, печали, несчастія, зла вообще. Доказывать это не считаемъ нужнымъ. Въ заключеніе приведемъ Серб. пословицу: «Питали куряка (волка), кадъ є найветя зима? а онъ одговори: кадъ се сунце радя», [103] т. е., найбольшій холодъ передъ поворотомъ солнца на лѣто (найбольшее несчастье передъ счастьемъ); впрочемъ, можно понимать и такъ, что найбольшій холодъ — утромъ, передъ восходомъ солнца, хотя такое толкованіе менѣе вѣроятно, по тому что волкъ имѣетъ особенное отношеніе не къ утру, а къ Декабрю, когда рожденіе солнца.

в) Названія быка, коровы переходятъ къ значенію оленя, лани, и наоборотъ: Польск. krowa, самка лося; Русск. (Арх.) быкъ, олень самецъ; Чеш. jelena, srna, имена коровъ; коза, серна, козуля, изображеніе коня, оленя, или коровы; Польск. стар. karw, старый волъ, предполагающее формы кръ-въ, кор-въ (ср. Лит. karwe, корова), одного происхожденія съ Лат. cer-vus, олень. [104] Уже отсюда можно бы, съ нѣкоторою вѣроятностью, заключить о сходствѣ Миѳическаго значенія быка и оленя.

Есть извѣстіе, что въ Германіи уже въ VI столѣтіи Церковь преслѣдовала обычай наканунѣ Новаго Года наряжаться оле-

---

[102] Карадж. Ковчеж. 104.

[103] Карадж. Посл. 248.

[104] И, вѣроятно, со Слав. срь-на, сръ-на. Основное значеніе словъ корова, серна, cervus будетъ — бодающій, рогатый, если только можно отнести сюда же Греч. *κέρας*, Лат. cor-nu и Скр. глаг. çрî, ломать, портить, откуда çрîнга, рогъ (по Бенфею), и вѣроятно çрîçк, stimulus, quo elephanti impelluntur, бодецъ.

нями [105] т. е., ходить колядовать съ оленемъ, какъ у насъ ходятъ съ человѣкомъ, который наряженъ туромъ. Сербская колядка говоритъ о появленіи подъ Рождество Св. Петра верхомъ на оленѣ:

Уранила, коледо! стара майка, коледо!
Светой цркви на ютрену.
Сусрете є Свети Петаръ
На єлену златорогу,
Златорогу и парогу:
«Врнъ се натрагъ, стара майко!
«Ево су ти гости дошли,
«Добри гости коледяни».... [106]

Олень приводится въ связь со Св. Петромъ и въ слѣдующемъ замѣчательномъ изъясненіи: «На границѣ Вельскаго и Тотемскаго Округовъ, близъ верховья Ваги, въ приходѣ Кочеварской волости, донынѣ ежегодно бываетъ въ первое воскресенье послѣ Петрова дня особенный народный праздникъ, на который собирается множество народа. Передъ обѣдней, убивъ быка, купленнаго на счетъ всей волости, разнимаютъ его на части и варятъ въ большихъ котлахъ; послѣ обѣдни и молебна Священникъ со всѣми богомольцами вкушаетъ отъ этихъ мясъ. Старинное преданіе гласитъ, что въ незапамятные годы на праздникъ сей выбѣжалъ изъ дремучаго лѣса олень; народъ, принявъ эту добычу за Божій даръ, убивъ и разнявъ на части, приготовилъ себѣ обѣдъ. Это продолжалось нѣсколько лѣтъ: но когда не явился олень, тогда поселяне убили быка для пиршества.» [107] Съ этимъ сравните слѣдующее: «Монахи Корвейскаго Аббатства, нѣкогда очень бѣдные и благочестивые, имѣли обычай дѣлать торжественное угощеніе въ день Св. Вита. Разъ, когда къ этому дню не случилось у нихъ ни дичи, ни рыбы, ни вина, все это было имъ дано чудеснымъ образомъ: два оленя сами пришли на кухню, двѣ большія рыбы очутились на порогѣ, вода источника превратилась въ вино. Чудо повторялось ежегодно, пока живъ былъ Аббатъ, который умѣренно

---

[105] Wolf, Beitr. I, 105 и др.

[106] Караджж. Срб. пѣсм. I, 115, 116.

[107] Снег. Праздн. и обр. IV, 64, 65.

пользовался Божьими дарами: бралъ только одного оленя, одну рыбу и сколько нужно вина; но когда его жадный преемникъ забралъ и оленей и рыбъ и вычерпалъ все вино изъ источника, то чудо на слѣдующій годъ уже не повторилось.[108] День Св. Вита, празднуемый теперь 15-го Іюня, прежде приходился гораздо позже, около 24-го Іюня и, судя по нѣкоторымъ обычаямъ, тождественъ у Славянъ съ праздникомъ равноденствія. То же могло быть и у Нѣмцевъ. Это подтверждаетъ мнѣніе Вольфа, который, основываясь только на связи оленя съ Фрô, приписываетъ этому послѣднему чудо въ Корвейскомъ Аббатствѣ. Отсюда возможно заключеніе, что и въ Русскомъ преданіи олень есть животное, посвященное солнцу, приносимое ему въ жертву и первоначально тождественное съ нимъ. Прекращеніе чуда, не объясняемое Русскимъ преданіемъ и приписываемое Нѣмецкимъ жадности монаха, на самомъ дѣлѣ могло зависѣть отъ измѣненій въ мысли народа. Смыслъ миѳа (посѣщеніе земли солнцемъ - оленемъ въ одинъ изъ солнечныхъ праздниковъ) затемнился; мысль перестала нуждаться въ объясненіи извѣстнаго явленія природы періодическимъ появленіемъ бога, производящаго это явленіе, и по тому періодичность устранена, а посѣщеніе бога отнесено къ глубокой старинѣ. Что до Русскаго преданія, то: а) первое воскресенье послѣ Петра тождественно, по значенію, съ самимъ днемъ Петра, точно такъ, какъ у Сербовъ Мали Божить, Новый Годъ, черезъ недѣлю послѣ Божича, — то же что Божить, Мали Дюрдевъ данъ, черезъ недѣлю послѣ Юрья, то же, что Дюрдевъ данъ, Млади Ускрсъ, первое воскресенье послѣ Свѣтлаго, то же, что Ускрсъ, точно такъ какъ у Чеховъ и др. Ochtab (octava) Sviček (Богоявленія), Октава Ивана Крестителя, Петра и Павла и т. д., тождественны, въ обрядномъ миѳическомъ отношеніи, съ самими праздниками. б) Св. Петръ, по народнымъ вѣрованіямъ, есть солнце, судя по тому, что онъ деверь на свадьбѣ мѣсяца и, слѣдовательно, молодъ, владѣетъ лѣтними жарами, виномъ и пшеницею, т. е., лѣтнимъ родомъ земли:

---

[108] Wolf. Beitr, II, 423.

Фалила се звiезда даница:
«Оженитю сяйнога месеца,
«Испроситю муню одъ облака....
...«Дѣверитю и Петра и Павла.
.....Стаде муня даре дiелити....
Светомъ Петру Петровске врутйне. [109]

Въ другой пѣснѣ о свадьбѣ мѣсяца дѣверемъ одинъ Петръ, а о Павлѣ совсѣмъ не упоминается:

Када свеци благо подѣлише,
Петаръ узе винце и шеницу,
И кључеве одъ небесногъ царства.... [110]

Если Петръ — солнце, то олень, на которомъ онъ ѣдетъ, посвященъ солнцу, т. е., есть животная форма того же божества. Впрочемъ, объ оленѣ мы можемъ сказать то же и на основанiи слѣдующей свадебной пѣсни:

Не разливайси, мой тихой Дунай,
Не топи ты зеленые луга,
Во тѣхъ ли лугахъ ходитъ олень,
Ходитъ олень—золотые рога,
Щиплетъ олень шелковую траву.
По мо́сту, мосту по калиновому,
Тутъ ишолъ прошолъ Андрей господинъ,
Встрѣчю ему бѣлой олень.
Онъ хлыснулъ оленюшку плёточкой,
Возговорилъ ему бѣлой олень:
«Ты не хлыщи, Андрей господинъ!
«Въ нѣкоторо вре́ме я тебѣ самъ пригожусь:
«Станешь жениться, я на свадьбу приду,
«Золотые рога я съ собой принесу,
«Золотыми рогами весьдворъ освѣчу,
«Всѣхъ я твоихъ тѣхъ гостей взвеселю,
«Больше тово—невѣсту твою,
«Невѣсту твою, Зинаиду душу,
«Чтобъ она и не плакала,
«Не надрывала свою бѣлу грудь.» [111]

---

[109] Караджж. Срб. пѣсм. 155.

[110] Караджж. Пѣсм. II. 2, 3.

[111] Записано мною въ Пенз. Губерніи. Разночтеніе см. въ Боярскихъ пѣсняхъ Кохановской.

Олень является на свадьбу, какъ по Нѣмецкому повѣрью — на Рождество. Его бѣлый цвѣтъ и золотые рога, которыми онъ освѣщаетъ весь дворъ и возвеселяетъ гостей и невѣсту (освѣтить—взвеселить — одно изъ самыхъ обыкновенныхъ сближеній въ Славянскихъ пѣсняхъ), прямо указываютъ на солнце. Рога оленя сравниваются съ солнцемъ и въ слѣдующей Сербской пѣснѣ:

Што се сія край горе зелене?
Да лъ є сунце, да лъ є мѣсечина?
Нитъ є сунце, нитъ мѣсечина,
Веть два златна рога одъ єлена,
У нима су два града градена [112] и т. д.

5. Къ числу символовъ солнечнаго бога слѣдуетъ отнести и хлѣбъ. Этому не противорѣчатъ указанія на связь хлѣба съ громомъ и огнемъ. Если эти указанія вѣрно нами поняты, и если вѣрно, что, вмѣстѣ съ тѣмъ, хлѣбъ есть солнце, то это можно бы объяснять не только тѣмъ, что какъ въ единичной мысли, такъ и въ народной, возможны въ разныя времена различные взгляды на одинъ и тотъ же предметъ, но и тѣмъ, что громъ и солнце находятся въ Миѳическомъ родствѣ.

О святости хлѣба есть довольно свидѣтельствъ. Въ Малороссіи жито называется святымъ: «снôпъ святого жита;» «хлѣбъ святый.» По Сербской пословицѣ: «житни купацъ а дѣвоячки отацъ не могу сретьни бити,» [113] по тому что счастье несовмѣстимо съ грѣхомъ, а торговать хлѣбомъ (и въ Малороссіи мѣстами), продавать дочь (т. е., выдавая за мужъ)—грѣхъ. [113] Подобнымъ образомъ и свѣчка въ церкви, какъ вещь священная, въ Малороссіи не покупается, а вымѣнивается. У Чеховъ, а безъ сомнѣнія и у другихъ Славянскихъ племенъ, есть не мало предразсудковъ, основанныхъ на вѣрѣ въ святость хлѣба: кто такъ не внимателенъ къ хлѣбу-дару Божьему, что упуститъ его на землю, тотъ, поднявши,

---

[112] Караджж. Срб. пѣсм. I, 166.

[113] Србск. посл. 81.

[114] Сличите обрядъ продажи косы, сравненіе жениха съ купцомъ, невѣсты съ товаромъ въ свадебныхъ пѣсняхъ и пр.

долженъ его поцѣловать; кто разбрасываетъ хлѣбныя крохи, тотъ по смерти будетъ ихъ собирать съ кровавыми глазами; кто ѣвши хлѣбъ, крошитъ его на землю, за тѣмъ подбираетъ крохи чортъ, и если по смерти эти крохи будутъ вѣсить больше самаго человѣка, то чортъ беретъ его душу; хлѣбъ, котораго по чему ни будь нельзя ѣсть, нужно бросить въ затопленную хлѣбную печь; въ домѣ не слѣдуетъ быть ни одной ночи безъ хлѣба, по тому что въ случаѣ несчастья, хорошо прежде всего вспомнить о дарѣ Божьемъ и такимъ образомъ прійти въ себя. [115] На найденную вещь нужно трижды плюнуть, а потомъ уже поднять, по тому что иначе эта вещь, если она очарована, можетъ навести на человѣка болѣзнь. Но хлѣбъ можно смѣло поднять и ѣсть, по тому что надъ даромъ Божьимъ ни злой духъ, ни клевреты его, не имѣютъ власти. [116] Такъ и въ Нѣмецкой сказкѣ: Отецъ мельникъ, подозрѣвая, что младшій сынъ-дуракъ, лучше разумныхъ братьевъ исполняющій отцовскія порученія, имѣетъ связь съ нечистою силою, обѣщаетъ оставить мельницу тому изъ сыновей, который принесетъ найлучшій хлѣбъ: въ такомъ дѣлѣ нечистая сила не поможетъ. [117] Въ силу такого же противопоставленія хлѣба и темныхъ силъ, по Словацкому обычаю, въ пеленки новорожденнаго кладутъ кусокъ хлѣба, чтобъ никто дитяти не сглазилъ. [118] Нѣмцы, когда несутъ дитя крестить, кладутъ въ пеленки по немногу хлѣба и соли, чтобъ ни вѣдьмы, ни злой духъ не имѣли власти надъ ребенкомъ. [119]

Хлѣбъ святъ не только по тому, что онъ есть даръ Божій: онъ самъ есть живое, божественное существо. Такой взглядъ могъ поддерживаться вліяніемъ Христіянства, какъ видно, на пр., изъ Чешскаго повѣрья: «Кто колетъ ножомъ хлѣбъ, тотъ поражаетъ

---

[115] Houska III, 52.

[116] Тамъ же II, 534.

[117] Grimm, K. Märch. I, 187.

[118] B. Nêmcové Obr. ze Slov. VII. Ж. Ч. М. 1859, стр. 504.

[119] Wolf, Beitr. I, 206. У кого есть съ собою кусокъ хлѣба, надъ тѣмъ не имѣетъ силы «die wilde jagd». Тамъ же II, 159, Въ Славоніи хлѣбъ и соль кладутъ въ пеленки, чтобъ дѣтя было богато. Ilić 21. Но соль — средство отъ чаръ.

Исуса Христа; но вполнѣ не можетъ быть объясненъ Христіянствомъ. У Чеховъ говорятъ: грѣхъ на ночь оставлять хлѣбъ непокрытымъ, по тому что хлѣбъ тоже спитъ; кажется, такое же повѣрье есть и въ Малороссіи. Въ дѣтствѣ я слышалъ Малороссійскую сказку, въ которой хлѣбъ противопоставляется змѣѣ, подобно тому, какъ выше — вѣдьмѣ и чорту. Змѣя, увидѣвши хлѣбъ на столѣ, позавидовала ему и стала спрашивать, какъ онъ дошелъ до такого почета. Хлѣбъ отвѣчаетъ, что не даромъ онъ теперь въ чести, что до этого онъ претерпѣлъ многія муки: его молотили, мололи, мѣсили, въ печи пекли, и за тѣмъ уже положили на столъ. Змѣя хочетъ и себѣ того же, но не выдерживаетъ и перваго испытанія. Сказка эта носитъ признаки глубокой древности. Во первыхъ, изъ сказки объ томъ, какъ Кузьма оралъ змѣемъ, видно, что мелкія змѣи родились изъ тѣла великаго змѣя; на нихъ, стало быть, могло перейти миѳическое значеніе змѣя (Врітры, многократно замѣняемаго въ позднихъ сказаніяхъ чортомъ), врага грознаго подателя хлѣба. Во вторыхъ, муки хлѣба объясняютъ, по чему именно змѣя завидуетъ хлѣбу. Мученья хлѣба встрѣчаются не въ одной только нашей сказкѣ: «Пшеница бо много мучима, чистъ хлѣбъ подаетъ, а въ печали обрѣтаетъ человѣкъ умъ свершенъ» (Дан. Заточн.); Сербъ говоритъ о человѣкѣ, который вытерпѣлъ и видѣлъ многое: «Прошао є и крозъ сито и крозъ решето», [120] т. е., терпѣлъ, какъ хлѣбъ; въ Великорусск. тертый есть эпитетъ калача: «Девять печей хлѣба испечено, десятая печь тертыхъ калачей»; [121] не терши, не мявши, не будетъ калачъ»; тертый калачъ — опытный человѣкъ, многое испытавшій, подобно хлѣбу. [122] Муки приписываются хлѣбу на томъ основаніи, что какъ мученіе печаль изображается въ языкѣ какъ слѣдствіе колотья, дробленья, [123] такъ хлѣбъ есть,

[120] Караджж. Срб. посл. 264,

[121] Сах. Сказ. Р. Н. 3, 139.

[122] Отголосокъ сказанія о мукахъ хлѣба виможно дѣть и въ слѣдующемъ шуточномъ Малоросс. обращеніи къ вареникамъ: «Вареники победеники (бѣдные; или: «Вареники мученики)! Въ окропѣ кипѣли, вы жъ за насъ муку терпѣли: сыромъ боки позапиханы, масломъ очи позаливаны» и пр.

[123] Слово мѫка одного корня и образованія съ мука. Мука значитъ собств. то, что смолото, раздроблено. При Старо-Слав. мѫка находимъ Сл. мѫкъкъ,

какъ показываетъ наша сказка, пища, приготовленная изъ разбитаго смолотаго зерна.[124] Народная поэзія сближаетъ

Польск. miękki собств. раздробленный, мелкій, какъ видно изъ Серб. меко жито, ситно жито, мелкое зерно, потомъ мягкій. Такое же сочетаніе представленій и въ Литовскомъ: mink-gti, мѣсить тѣсто (мять), menkas, малый, незначительный, плохой; minksztas, мягкій. Тотъ же корень безъ суф. к въ Слав. мя-ти, мьн-ж, Лит. min-ti, min-u, при коихъ многія слова съ значеніемъ малый, отчасти милый, на пр., мьн-ии, обл. Вр. мин-дра, мелочь, минька, милая женщина, Лат. min-uo, min-or и т. д. Крушиться, печалиться, объясняется нагляднымъ значеніемъ сл. крушить, кроха и т. д. Пол. troska, скорбь, забота ср. съ трощить, трость, Чеш. trestati, наказывать (собств. бить?), трескать, бить, обл. Великор. треска, трески, крохи хлѣбныя (мелкое, разбитое) Чеш. třesна, častečky kolačů pletenců, ребей и пр., которыя на свадьбахъ раздаются дѣтямъ и зрителямъ. Пол. trapič, мучить, ср. съ обл. Вр. тро́пать, тяжело ступать, бить объ землю ногами (рвать землю; см. О нѣкотор. симв. въ Слав. нар. поэз. 147), Лит. trepsłu, trep-ti, топать, trup-u, trup-ėti, крошиться, ломаться, trapùs, хрупкій, ломкій. Бѣда значитъ собств. слѣдствіе колотья, рванья, или мучительное состояніе: Скр. бhид, бhинадми, колоть, рвать и т. п., бhêда, расколъ, щель, раздѣленіе, разница. — Скр. кhêда, усталость, печаль, отъ khud (бить), толкать, давить; Скр. дара (отъ к. дар., отвѣт. и по значенію Славянскому драть), яма, пещера (вырытое, расколотое), и отчаяніе, страхъ. Скр. дйна, малый, испуганный, печальный, жалкій отъ дй, сроднаго съ дâ, рѣзать, косить.

[124] Мы не знаемъ названій хлѣба съ такимъ именно значеніемъ, по тому что Нѣмецкое Brot, сродное, по Гримму, съ brechen, а равно и Серб. крухъ, одного происхожденія съ крушить, могутъ значить: то, что ломается, дробится зубами, жуется. Но многія названія зерна, каши, пищи болѣе простой и, конечно, по времени предшествовавшей печеному хлѣбу, значатъ собственно растолченное, смолотое: 1) трогать, бить, рвать, толочь— представленія сродныя: сравните Великороссійское трогать и Старо-Слав. тръгати (съ соотвѣтствующими Сербской, Чешской и Польской формами), рвать, дергать, Малороссійск. торкать, трогать и Великорос. толкать; Сербск. дирати, трогать, съ драть, рвать и толочь, обдирать шелуху, откуда круподерня, гдѣ дерутъ крупу; рыть, копать (и рвать; корень того и другаго — ру, Санскрит лӯ, колоть, рѣзать, рвать). Сравн. съ Областнымъ Великороссійскимъ рыть, трогать («не рой его», не трогай); того же корня Польское ru-ch (сравн. пу-хъ, ду-хъ, смѣ-хъ), движеніе, Великорусское рушать, рушить, рѣзать (хлѣбъ, мясо, «бѣлаго лебедя рушати» ткани), сдирать шелуху съ зерна, толочь (крупорушня) и Польско-Малороссійское ruszać, рушати, трогать (суффиксъ здѣсь давно сросся съ кор-

слова, означающія произведеніе, слѣдствіе дѣйствія, и дѣйствующее лицо или орудіе. Такъ, на примѣръ, млинъ, собств. жерновъ, мелющій (ср. Великорусск. блинъ, Малорусск. млинець, названные такъ, вѣроятно, потому, что круглые, какъ

немъ; онъ замѣтнѣе въ Славянскомъ, чѣмъ въ Санскр. руш, руç, ferire, laedere, occidere, и Литов. rús-as, яма для картофеля и пр., Rusne, собственное имя рѣки (сравн.. Слав. рус-ло, собственно ровъ, вырытое). Въ корнѣ кас находимъ значенія рыть, рвать, трогать: Лит. kas-ti, копать, рыть, kassyti, чесать въ головѣ, чистить скребницею лошадь, Слав. чес-ать (основн. форма кас), чесать и рвать. (см. О нѣкоторыхъ символ. 143 — 144), касаться, дотрогиваться; на основаціи аналогіи съ рушать и драть предполагаемъ и въ касать значеніе: рушать (крупу), и отъ этого значенія производимъ слово каша, собственно то же, что Чеш. tluč, tlučе, обтолченное, или крупно смолотое, зерно. 2) Дрожжи значитъ собств. не вещество, производящее броженіе, и не гущу, осадокъ пива, или вина, какъ Серб. дрожда, — ина, Чеш. droždě, а ободранное, растолченное зерно. Это видно изъ словъ съ разными измѣненіями того же корня (трость, дроздъ, троскъ, друзъ, дрязгъ) и съ общимъ значеніемъ: бить, ломать: трощить, Чеш. trestati, Пол. druzgać, druzgotać, Лит. treszkiu, treksz-ti, давить, выжимать, su-traszkiuti, о градѣ: побить. 3) Серб. дроп, Wein-treber, тропъ, тоже и осадокъ въ топленомъ маслѣ, тропина, то же, Пск. дроба, квасная гуща, Тв. дреба, солодовая закваска, оловина, Дон. дробъ (м.), выжимки виноградные, заторъ солода съ мукою, оставшійся по слитіи съ него сусла. Основное значеніе то же, что и въ Сл. дрожжи, какъ видно изъ Слав. тропыть, трапъ, яма, Лит. trep-ti, Русс. и др. дробный, мелкій. (Очень вѣроятно, что кор. трап, траб, драб, сроденъ съ корнемъ драг, трак, предполагаемымъ формами druzgotać, трощить. Въ такомъ случаѣ Лит. drebě-ti, трепетать, и Сл. дрогнуть, дрожать — одного происхожденія). 4) Съ общеслав. словомъ крупа (Чеш. kraupa и т. д.), каша и мелкій градъ, Нѣм. Graupe, сравни Арх. крупинный, самый мелкій, и противуположное по знач. крупный, Серб. крупанъ (о соли, мукѣ, толстомъ человѣкѣ). Та же противоположность въ Сл. дробный, мелкій и (Пск. Тв.) здоровый, тучный, Лит. drabnùs, о скотѣ и человѣкѣ: толстый, плотный. Со Сл. крупа ср. также Обл. Великор. кряпать, бить, хряпать, ломать, хропаться, ломаться, хрупкій, ломкій, храпки, хропки, хряпки, хрупки, трески, и нѣкотор. друг. 5) Пшеница, пшено, ошибочно сближаются съ Лат panicum, Нѣм. Fenich, родъ проса. Областн. Великорусск. формы пашеница, пашено, указываютъ на кор. пъх, пах, который находимъ въ словахъ: Влад. пахать хлѣбъ, мясо — рѣзать, Русс. пахать землю, Чеш. pachati (старин.), орать (рѣзать землю), Польс. нарѣчіе pachmie (oppos. siekmie), sztychem, pchnieniem, punctatim, Малор. пхать,

жерновъ), сближается въ Малорусск. пѣсняхъ съ милъ, которое первоначально значило мелкій, малый, можетъ быть, мягкій, а потомъ уже милый, но вмѣстѣ и съ синонимомъ слова молить, собственно смягчать просьбою:

Закотилось сонечко за новенькій млинъ:
Цѣлуютця, милуютця, а хто кому милъ.

Ой млинъ меле, ой млинъ меле, не колесомъ, листомъ:
Выкликае (т. е., умоляетъ) Козакъ дѣвку не голосомъ, свистомъ:
«Выйди, выйди, дѣвчинонько, моя, не чужая,
«Выйди, выйди, дѣвчинонько, потѣхо ты моя!»

Польс. pchać, Чеш. pchati, psíti (кор. пъх), пихать, Русс. о-пихать, Чеш. opíchati, обдирать пестомъ въ ступѣ зерно, очищать отъ шелухи. Другая форма того же корня есть пис, Скр. пиш, пинашмо. = Лат. pinsere, толочь, мѣсить, pistare, молоть. Отсюда pisum, горохъ, будто бы по тому, что «pisitur ante quam coquatur», и Слав. пѣс-ъкъ, собств мелкое, какъ бы смолотое. Относительно послѣдняго сравн. Лит. smiltis, песокъ, отъ корня mal (malti), молоть. 6) Слав. зрь-но, Лит. žirnis, горохъ, Гот. kauru, Ново-Нѣм. Korn, рожь, и Нѣм. Kern (ср. Польск. pestka, косточка плода, отъ кор. пис), по формѣ равны, Санскр. джирна, tri-tus, и значитъ: то, что мелютъ, или мелкое (Боппъ,. Гриммъ). Къ этому прибавимъ: а) Какъ Лит. и Нѣм. слово, такъ и наше зерно переходитъ къ частному значенію въ Сибир. зернетъ, овесъ; б) усиленіе Славянскаго корня гръ = Скр. джрі именно гра съ суф. х, образуетъ Сл. гра-хъ, горохъ; в) какъ крупа значитъ: каша и градъ, такъ со сл. granum и грахъ можно сблизить grando и градъ, хотя гра въ этомъ послѣднемъ не принимаетъ полногласія въ Русск. 7) Вѣроятно, что брашьно, борошно, одного корня съ брать и значитъ почти то же, что мукà, т. е., смолотое или растолченное. Брать значитъ также и хватать, рвать («ленъ брать» = Бѣлор. лёнъ и рваць, Лит. linnus rauti), жать (Серб. жито брати), рубить, откуда Старо-Слав. бра-ды, сѣкира, пахать, откуда борона; вѣроятно, оно имѣло и значеніе толочь.

Замѣтимъ названія орудія, которымъ бьютъ, толкутъ, мелютъ, родственныя съ нѣкоторыми изъ преведенныхъ названій зерна: при каша и касать — Санскр. каш, тереть, чесать (тѣло), царапать и каçâ, касâ, кашâ, бичъ; при пшено и пѣсъкъ — пестъ, т. е. (какъ видно изъ Чеш. и Польс. формы píst, piast), пѣстъ, Лат. pistillum; Польс. piasta,

Ой на горѣ на Самборѣ камêнь муку меле:
Питаеся (проситъ, спрашиваетъ) Козакъ дѣвкы:
«Чи пôдешъ за мене?» (Pauli, Rus. II, 199).

Подобнымъ образомъ хлѣбъ, какъ пища изъ смолотаго зерна, можетъ сближаться съ жерновомъ, какъ мелющимъ. Впрочемъ, основаніемъ такого сближенія можетъ быть и круглый, подобный жернову, видъ хлѣба. Но жерновъ, круглый камень — оружіе громоваго бога; у Индры — чакра (κύκλος), дискъ. Отсюда сближеніе хлѣба и грознаго бога. По Нѣмецкому повѣрью, «однажды мальчикъ пастухъ покатилъ съ горы круглый сыръ, а за нимъ хлѣбъ, и глядя, какъ хлѣбъ катится за сыромъ, сказалъ: «düvel rennt un üse lève Gott krigt em.» За такое богохульство камень, на которомъ онъ стоялъ, разсѣлся и онъ провалился подъ землю.» Хлѣбъ названъ богомъ, преслѣдующимъ чорта; но такой богъ есть обладатель перуна, который самъ сближается съ хлѣбомъ: въ Сѣверной Германіи мѣстами во время грозы говорятъ: «De lewe Hergott Smitt mit den Brotknust.» Чортъ, замѣнившій змѣя и великановъ (которые бѣгутъ отъ грома, скатываясь съ горы, въ видѣ клубка или шара), сближенъ съ сыромъ. Въ Германіи, какъ и у насъ, Миѳическое значеніе сыра то же, что и значеніе хлѣба, [125] но это не мѣшаетъ ихъ противоположенію; такъ богъ грома и змѣй, хотя враги, но имѣютъ много общаго, именно сражаются одинаковымъ оружіемъ. Изъ всего этого видно, что въ Малороссійской сказкѣ змѣя завидуетъ хлѣбу, какъ воплощенію грознаго бога.

Обрядный Рождественскій хлѣбъ у Сербовъ называется веселица (что указываетъ, можетъ быть, на отношеніе не только къ веселью, но и къ свѣту), чесница, [126] и мѣсится самимъ хозяиномъ утромъ на первый день Рождества; въ Славоніи этотъ хлѣбъ называется крвавица; у Чеховъ необходимая принадлеж-

---

Чеш. písta значитъ и ступицу колеса, т. е., первоначально ступу, какъ Лит. pésta; при зрьно — жрьновъ, Гот. gairnus; при молоть — молотъ.

[125] Kuhn и Schw. Norddeut. Sag. 45, 475.

[126] Отецъ, благословляя молодыхъ хлѣбомъ, говоритъ:... «Якый сей хлѣбъ чесный та величный, такú щобъ и вы були!»

ность «щедраго вечера,» т. е., кануна Рождества — хлѣбъ, называемый vánočka, или štedrovka, štedrovnice, pletenice; у Поляковъ — strnela. Вездѣ этотъ хлѣбъ пшеничный, у Сербовъ и Хорватовъ непремѣнно прѣсный. Богослужебное значеніе этого хлѣба и вмѣстѣ его отношеніе къ урожаю видно изъ сличенія слѣдующихъ обрядовъ. По разсказу Саксона Грамматика, у Руянъ на послѣжатвенномъ празденствѣ Святовида жрецъ, совершивши возліяніе богу, ставилъ между собою и народомъ сладкій круглый пирогъ, вышиною почти въ ростъ человѣка, и спрашивалъ у Руянъ, видятъ ли его? Когда они говорили, что видятъ, онъ желалъ, чтобъ на слѣдующій годъ за пирогомъ его совсѣмъ не было видно. Вѣрили, что этотъ обрядъ способствуетъ счастью народа и обилію слѣдующей жатвы.[127] Круглый пирогъ, вѣроятно, имѣлъ отношеніе къ Святовиду, солнечному богу, въ честь коего совершалось празденство; но такъ какъ такой же самый обрядъ у Малороссіянъ и Сербовъ имѣетъ мѣсто на Рождество и подъ Новый Годъ, то возможно, что Рождественскій хлѣбъ имѣетъ отношеніе не ко грому, а къ солнцу. Въ Малороссіи, какъ говорятъ, на Щедрый или Багатый вечеръ (31 Дек.) хозяйка готовитъ множество варениковъ, книшей, пироговъ, и поставивши все это кучею на столъ, затепливъ свѣчу передъ образами, накуривъ ладаномъ, проситъ мужа «исполнить законъ.» Отецъ семейства долженъ стать на покути, за кучей печенья. Когда дѣти, войдя и молясь, спрашиваютъ: «Де жъ нашъ батько?» Онъ спрашиваетъ ихъ въ свою очередь: «Хыба жъ вы мене не бачите?» — Не бачимо, тату. — Дай же, Боже, щобъ и на той рôкъ нѣ побачили!» Этѣмъ онъ выражаетъ желаніе, чтобъ и въ будущемъ году было такое же изобиліе всего, какъ и въ настоящемъ.[128] У Сербовъ: «Приповіедаю, да се у Херцеговини милаю на божить съ чесницомъ, т. е., узму двоица чесницу, па е окретю медю собомъ и пита еданъ другога: «Милаю ли се?» (т. е., виденъ ли я изъ за чесницы?). Онай му одговори: «Милаш мало.» А онай први онда рече: «Сад

---

[127] Срезн. Святил. и обр. 77 — 78.

[128] Срезн. тамъ же.

мало, а до године ни мало,» т. е., да роди жито добро и да тако велика буде чесница, да се ни мало не помила иза не.» [129]

Въ Чехіи хозяйка, вымѣсивши Рождественскій хлѣбъ, идетъ въ садъ и замазанными тѣстомъ руками обнимаетъ плодовыя деревья, чтобъ на тотъ годъ было много плодовъ. [130] У Сербовъ золою съ чесницы посыпаютъ шелковичныхъ червей, чтобъ ихъ было много, какъ порошинокъ въ золѣ. [131] Въ чесницу запекаютъ золотую, или серебряную, монету, за завтракомъ ломаютъ чесницу, каждому даютъ по куску, и въ чьемъ кускѣ найдется эта монета, тотъ, говорятъ, будетъ счастливѣе всѣхъ въ будущемъ году. Въ Герцеговинѣ кладутъ въ чесницу и гвоздь изъ лошадиной подковы (у кого есть лошади), и въ чьемъ кускѣ найдется этотъ гвоздь, тотъ будетъ счастливѣе другихъ въ присмотрѣ за лошадьми. [132] Этотъ обычай есть и въ Германіи и Франціи, гдѣ въ Крещенскій хлѣбъ запекаютъ яблоко, или бобъ. Кто найдетъ въ своемъ кускѣ этѣ вещи, того называютъ Королемъ дня, и дѣлаютъ ему подарки. [133] Въ Славянской символикѣ яблоко есть, между прочимъ, подарокъ въ знакъ любви, и вообще подарокъ, на прим., въ Сербск.: «Твоя јабука не те погинути», не пропадетъ твой подарокъ. Въ Сербіи, за недѣлю до свадьбы, отецъ невѣсты даетъ отцу жениха яблоко съ воткнутымъ въ него цекиномъ. [134] Какъ битва вообще, такъ въ частности поединокъ, сближается съ брачнымъ пиромъ и вообще бракомъ. Такъ у Черногорцевъ секунданты называются деверями. Этѣмъ объясняется, по чему яблоко, символъ сватовства, есть вмѣстѣ и символъ вызова на поединокъ. У Черногорцевъ вызывающій посылаетъ своему сопернику яблоко. Этотъ съѣдаетъ яблоко, въ знакъ того, что принимаетъ вызовъ, и отдариваетъ яблоками же, назначая при этомъ часъ и мѣсто (Меда-

---

[129] Караджж. Рѣчн. милати се.

[130] Houška II, 550.

[131] Караджж. Рѣчн. Божить.

[132] Тамъ же, Чесница.

[133] Hanuš, Baj. kal. 17.

[134] Караджж. Ковчеж. 46 и слѣд.

ковить, Жив. и Обич. Црног. 83). Бобъ имѣетъ очень опредѣленное значеніе въ Сербской пѣсни, которую сосѣдки поютъ родильницѣ на бабинахъ, т. е., во время обрядныхъ посѣщеній послѣ родовъ:

Ой на делу на голему бобъ се зелени;
А ко га е посеяо те се зелени?
Мирко (отецъ новорожденнаго) га е посеяо те се зелени,
Ружа (мать) га се позобала, серце е боли. [135]

Страданія родильницы представляются здѣсь слѣдствіемъ того, что она наѣлась бобовъ. Вѣроятно, на томъ же основаніи, т. е., по виду, напоминающему дѣтородный мужескій членъ, или по чему другому, и горохъ есть символъ оплодотворенія. Въ извѣстной сказкѣ Котигорошкѣ женщина затяжелѣла, съѣвши найденную на пути горошину, и родила богатыря. [136] Судя по этому, яблоко и бобъ и въ Нѣмецкомъ и Французскомъ обычаѣ указываютъ на связь Рождественскаго хлѣба, между прочимъ, съ плодородіемъ браковъ. Не можемъ не указать здѣсь на противорѣчіе нашему предположенію объ отношеніи Рождественскаго хлѣба у Славянъ къ солнцу. У Германцевъ горохъ посвященъ богу грома. Яблоко, по Славянскимъ, впрочемъ, очень не яснымъ, свидѣтельствамъ, то же связывается, даже отождествляется, съ громомъ и молніею:

Въ Сербской пѣснѣ у источника сидитъ красавица. Паша собираетъ шесть сотъ сватовъ и идетъ за нею:

«Кадъ то видѣ ліепа дѣвоіка,
«Єсте млада ріечъ говорила:
«Фала Богу, чуда великога!
«Да ли е се паша помаміо?
«Кога хоте да узме за любу,
«Да онъ узме сунчеву сестрицу,
«Мѣсечеву првобратучеду,

---

[135] Карадж. Рѣчн. Бабине.

[136] Въ Нѣмецкой сказкѣ бобъ или фасоля (Bohne) — замѣна самаго человѣка: оставленное бѣгущимъ зерно отвѣчаетъ за него, какъ въ другихъ сказкахъ слюна, или кровь. Grimm, K. Märch. III, 97.

«Даничину Богомъ посестриму!»
....Те извади три ябуке златне,
«И бачи ихъ небу у висине.
Натаче се свата шесъ стотина,
Ко те пріе уграбитъ ябуке;
Но три муне одъ неба пукоше:
Єдна гадя два девера млада,
Друга гадя Пашу па дорину,
Третя гадя свата шесъ стотина. [139]

.....Стаяла те гледала,
Дѣ се муня съ громомъ игра.
Муня грома надиграла
Двѣма, трима, ябукама
И четирма наранчама. [140]

По Длугошу, когда Болеславъ Кривоустый, отправляясь на Прусаковъ и Поморянъ, собралъ войско у Крушвицы, къ войску этому явился чудеснымъ образомъ прекрасный юноша въ бѣлой блестящей одеждѣ. Этотъ, когда войско приблизилось къ Наклу, укрѣпленному городу Поморянъ, бросилъ на городъ золотое яблоко, и исчезъ. Это было предвѣстіемъ побѣды. [141] Свѣтлый Ангелъ, можетъ быть, замѣнилъ здѣсь грома; Инд. Индра называется разорителемъ городовъ, Пурандара.

Выше приведенныя свидѣтельства объ отношеніи кабана, быка и оленя къ Рождеству и солнцу дополняются слѣдующимъ. Въ селеніяхъ Шенкурскаго и Вельскаго Округовъ приготовляютъ къ празднику Рождества изъ пшеничнаго тѣста изображенія коровъ, быковъ, овецъ и другихъ животныхъ (какихъ?) и пастуховъ. Этѣ фигуры ставились на окна, для показа проходящимъ, на столѣ съ утра (24 Дек.) красовались для семейства, а вечеромъ разсылались въ подарокъ роднымъ. [142] Тере-

---

[139] Караджж. Пѣсн. I, 157—158.

[140] Тамъ же 161.

[141] Siemieński 18.

[142] Сах. Сказ. Р. Н. 2, 69.

щенко[143] прибавляетъ, что и въ Малороссіи, хотя не повсюду, дѣлаютъ изъ ржанаго, или пшеничнаго, тѣста кониковъ, ягнятъ, коровъ, быковъ, и дарятъ ими дѣтей. Тотъ же самый обычай въ Малороссіи соблюдается и на свадьбахъ.[144] Намъ говорили, что кромѣ кониковъ и коровокъ, на свадьбахъ въ Малороссіи пекутъ изъ тѣста и оленей. Это возможно, по старой памяти. Олень, хотя и очень рѣдко, но упоминается въ Малороссійскихъ пѣсняхъ. Въ Германіи, особенно въ прежнихъ Славянскихъ (Вендскихъ) земляхъ, тоже пекутъ изъ тѣста кабановъ, коней и пр.[145] Этотъ обычай оставилъ прочные слѣды въ нѣсколькихъ названіяхъ Рождественскаго и свадебнаго хлѣба: Серб. браварица, крухъ, копи се у Кастелима (ок. Сплѣта) міеси о Божитю, као у насъ (въ Сербіи) чесница; тако се за то зове, што су по нему начинени различни брави (скотъ: волы, овцы), а и діете у бешици.[146] Великорусск. (Костромск.) козуля, изображеніе коровы изъ прѣснаго тѣста (козули дѣлаются и продаются только передъ Рождествомъ); пряникъ съ отпечаткомъ золоченаго коня, оленя, или другаго животнаго (тамъ же); ватрушка (тамъ же). Въ Семикъ, въ Нерехотскомъ Уѣздѣ, пекутъ для дѣвицъ круглыя, въ видѣ вѣнка, козули съ яйцами и украшаютъ ихъ бантами изъ тѣста.[147] Тамъ же на свадьбѣ, послѣ рукобитья (сговора), пиръ съ козулею, въ домѣ невѣсты: онъ называется такъ по тому, что отъ жениха приносятъ невѣстѣ сладкій большой пирогъ, называемый козулею: куски этого пирога невѣста разсылаетъ подругамъ.[148] Московская коровка, хлѣбецъ или лепешка, приготовленная для раздаванья Колядовщикамъ вечеромъ 24 Декабря. Великороссійскій коровай, круглый большой хлѣбъ вообще, круглая глыба сала,

---

[143] Терещ. VII, 38.

[144] Тамъ же II, 510.

[145] Wolf, Beitr. I, 119. Kuhn, Nordd. Sag. 406. Непосредственное сближеніе хлѣба и вола находимъ въ Хорватской загадкѣ: «Naš mrkonja (бурый волъ, хлѣбъ) bez kože u štalu (въ хлѣвъ, т. е., въ печь) unide, a s kožom na polje» (Ilić, 229).

[146] Караджъ. Рѣчн.

[147] Діевъ, «въ Чтеніяхъ» 21.

[148] Тамъ же 25.

или сыра; короваецъ, -чикъ, круглый пирогъ съ курицею, свининою, или другою начинкою (Симб. Новг.), блинъ изъ пшеничной муки, и вообще блинъ (Рязян. Тамб.). Къ этому подходитъ Лит. karwójus, karwójas, ein Fladen, Ostenfladen. Малороссійскій коровай, какъ мѣстами и въ Великороссіи, только свадебный хлѣбъ. Сербскій кра̀ва̂сь, частъ, што сватове и званице носе на свадбу» — значеніе очень широкое, по тому что гости, приглашенные на свадьбу, посылаютъ, наканунѣ свадьбы, въ домъ жениха полбарана съ головою, большой хлѣбъ, украшенный позолочеными цвѣтами и хоругoвками и два боченка вина. Частное значеніе, равное Малорусскому, а равно и суф. ай видны въ Серб. кравайноша, та, которая выноситъ коровай, т. е., хлѣбъ гостямъ. [149]

Хлѣбъ вообще, и въ особенности коровай (отъ котораго мы заключаемъ къ Рождественскому хлѣбу), сближается съ солнцемъ (мѣсяцемъ, звѣздами) и небомъ: Малороссійское: «Хлѣбъ выпеченный якъ сонце», [150] т. е., румяный; загадка: «Повна пѐчь паляниць, по серединѣ книшъ» зн. звѣзды и мѣсяцъ; небо сравнивается съ ночью, по тому что и въ печи есть небо: «За лѣсомъ за пролѣсомъ (т. е., за облаками) золота дѐжа кисне»; или: «Червона дѐжа сходить», т. е., солнце. При печеньѣ свадебнаго коровая поютъ:

Свѣти, мѣсяцю, зъ раю
Нашому короваю,
Абы бувъ коровай красный,
Якъ сонейко ясный. [151]

Когда коровай спеченъ:

Ой Богъ намъ давъ,
Коровай нашъ вдавсь:

---

[149] Какъ въ Сл. коровай переходъ значенія отъ обряднаго хлѣба къ обыкновенному, такъ и въ Сл. баранки. Въ Вербное Воскресенье, въ Нерехотскомъ Уѣздѣ, пекутъ въ маслѣ на сковородѣ шарики, называемые баранками; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ варятъ ихъ въ конопляномъ соку: сіи баранки употребляютъ въ пищу, пришедши отъ обѣдни; ими тогда же кормятъ овецъ (Діевъ 20—21); баранокъ, барашекъ—крендель вообще.

[150] Зап. о Ю. Р. I.

[151] Pauli, I, 67.

Ясный-красный
Якъ мѣсяченько,
Якъ яснее соненько. [152]

Можетъ быть коровай называется краснымъ, но только въ смыслѣ прекраснаго. Терещенко говоритъ, что у Саратовскихъ пересселенцевъ изъ Украйны коровай окрашивается красною краскою [153] (можетъ шафраномъ?), въ цвѣтъ солнца. Коровай «грае», какъ солнце:

По столу коровай грае,
А все въ пецъ зазирае. [154]

Коровай прямо называется раемъ, т. е., небомъ:

Ой раю жъ то мôй, раю,
Пшеничный короваю!
Зъ семи керниць водиця,
Зъ семи стогôвъ пшениця. [155]

Слѣдующая пѣсня, въ которой риѳмуется коровай съ раемъ, заключаетъ въ себѣ непонятный намекъ:

Выйся, короваю,
Ще вище одъ гаю,
Якъ душенька по раю
А рыбонька по Дунаю. [156]

Обиліе сравненій не даетъ остановиться ни на одномъ изъ нихъ. Сравненіе высоты короваю съ лѣсомъ, можетъ быть, основано на представленіи солнца (символомъ коего, по видимому, служитъ коровай) деревомъ. [157]

Какъ выше свѣтъ роговъ оленя, пришедшаго на свадьбу, такъ въ Малороссійскихъ пѣсняхъ свѣтъ и красота коровая приноситъ веселье и славу:

---

[152] Метл. 164.

[153] Терещ. II, 510.

[154] Pauli I, 104.

[155] Тамъ же 85.

[156] Метл. 163.

[157] На пр., въ загадкахъ о солнцѣ: «Стоить верба насередъ села, розпустила гôлье на все подôлье»; «Стоить дерево насередъ села: въ каждôй хатцѣ по гôлячцѣ» (Вѣн. 280). Отсюда и годъ, опредѣляемый теченіемъ солнца, пред-

До бору, бояри, до бору,
Рубайте сосну здорову,
Рубайте жъ еи дрôбненько,
Щобъ вона горѣла ясненько,
Щобъ нашъ коровай ясенъ бувъ,
А нашъ Андрêйко (женихъ) веселъ бувъ! [158]

Пôдитьвы, братоньки, сосонки утнúть,
Абы нашъ коровай красно ся впêкъ,
Абы нашъ коровай бувъ,
Абы нашъ молоденькій славенъ бувъ. [159]

Въ этѣхъ пѣсняхъ, кромѣ связи коровая со свѣтомъ и веселіемъ, слѣдуетъ замѣтить сближеніе коровая съ женихомъ. Что точно коровай символъ жениха, это подтверждается и слѣдующимъ. На короваѣ выносятъ «очѣпокъ«, которымъ покрываютъ голову молодой, въ знакъ того, что она становится замужнею женщиною. Кажется, пѣсня, которая при этомъ поется, намекаетъ, что виновникъ покровенія—коровай:

Ей доглядайся, Ганулю,
На що коровай внесено!
На короваю повиване,
На твою косу покрывапе. [160]

Другую пѣсню:

Пытаетця коровай у перепечи:
«Чы есть стежечка до клети?»—
Ой есть стежечка да маленькая,
Абы наша рутонька зелененька,
Абы наша Марусенька молоденька, [161]

издатель относитъ «къ древнему обычаю выносить на ночь съ субботы на воскресенье коровай, въ комору»; но мы поняли ее, какъ

ставляется деревомъ: «Стоить дубъ, а въ дубѣ дванадцять гôлякъ, въ кождôй гôлѣ по чтире гнѣздú, въ кождôмъ гнѣздѣ по сêмь птахъ» (Тамъ же 297).

[158] Rulikow. Opis. Pow. Was. 206. Въ другихъ мѣстахъ вмѣс. «молодый» поютъ «рôдъ»: «Щобъ намъ увесь рôдъ веселъ бувъ» (Метл. 162).

[159] Pauli, I, 105.

[160] Wójcicki. Pieśni II, 142.

[161] Метл. 165.

намекъ на то, что отъ коровая происходитъ потеря дѣвства: рута—постоянный символъ дѣвства и топтать руту—лишать дѣвства; стежка, про которую спрашиваетъ коровай, идетъ ко клѣти, по тому что тамъ кладутъ спать молодыхъ. Такъ понимаемъ и слѣдующую пѣсню:

Питаесь коровай у перепечи:
«Чи є стежка до печи?»—
Ой є стежечка да маленькая,
Муравочка зелененькая;
Ой заросла да суничникомъ,
А зацвѣла полуничникомъ. [162]

Трава—дѣвица, дѣвство; суниця (клубника), полуниця (земляника), вѣроятно, то же; впрочемъ, другихъ примѣровъ не знаемъ. Перепѣчъ—невѣста, коровай—женихъ; быть имъ вмѣстѣ въ печи.

По народной символикѣ, ѣсть значитъ любить. [163] Если коровай есть женихъ, то невѣстѣ отвѣдать коровая до вѣнца будетъ значить, до брака насладиться любовью жениха. Этимъ можно бы объяснить, по чему «если невѣста наканунѣ свадьбы отвѣдаетъ коровая, то мужъ не будетъ ее любить.» [164] Вездѣ молодые, и потомъ гости, ѣдятъ коровай послѣ вѣнца. Этимъ, между прочимъ, отличается коровай отъ Великороссійской козули, которую невѣста разсылаетъ подругамъ послѣ рукобитья. [165]

---

[162] Тамъ же 163.

[163] О нѣкоторыхъ симв. 19. Вполнѣ обыкновенны примѣры половинныхъ сравненій, то есть, такихъ, въ которыхъ, на пр., дѣвица ни съ чѣмъ не сравнивается, а тотъ, кого она любитъ—съ хлѣбомъ, который она ѣстъ.

[164] Въ Нерехотскомъ Уѣздѣ, Костромской Губерніи, на другой день послѣ свадьбы, за завтракомъ, подаютъ круглый пирогъ, называемый шишуле (Мордовское слово), со сдѣланными изъ тѣста фигурками птицъ, елей и пр. и жениха и невѣсты, кои держатъ другъ друга за руки. За этою шишулею всѣ сродники цѣлуются съ молодыми (Дієвъ, 25). Быть можетъ, коровай и въ другихъ мѣстахъ дѣлятъ между гостьми, чтобъ они любили молодыхъ, какъ молодымъ онъ дается, чтобъ они любили другъ друга. Для такой цѣли, какъ говоритъ пѣсня, украшаютъ коровай: «Короваю жъ мôй, Маю! Я жъ тебе убираю Да въ рожевіи квѣти, Щобъ любилися дѣти» (Метл. 165).

[165] Сравн. Терещ. II, 133, 139, 138, 361—483.—Pauli, P. L. R. 65.—Sumlork 359—664.—Терещ II, 363—366.

Въ Великороссіи вмѣстѣ съ короваемъ разносятъ гостямъ и сыръ, [166] приглашаютъ «на сыръ-коровай», то есть, на свадьбу. Въ Малороссіи присыпаютъ коровай сыромъ (какъ и у Чеховъ), [167] кладутъ на сподъ коровая «тридевьять вареникôвъ» съ сыромъ. Согласно съ такою связью коровая съ сыромъ, въ Малороссійской пѣснѣ теща сравниваетъ зятя съ сыромъ:

Ой сыру жъ мôй, сыру, да бѣлый же ты снѣгу;
Ой зятю жъ мôй, зятю, да милый же ты сыну! [168]

Изъ такого сближенія солнца, коровая и жениха можно вывести, по меньшей мѣрѣ, то, что солнце представляется здѣсь божествомъ мужескимъ. Что есть и женское солнечное божество, имѣющее отношеніе къ браку, это мы увидимъ ниже.

Не знаемъ, въ подтвержденіе, или въ опроверженіе, связи коровая и солнца, послужатъ довольно многочисленныя свѣдѣнія о связи коровая и вообще брака и пѣтуха. Дѣло въ томъ, что пѣтухъ имѣетъ несомнѣнное отношеніе къ земному огню, а этотъ огонь можетъ отождествляться и съ огнемъ солнца, и съ огнемъ бури.

Извѣстенъ старинный Великорусскій обычай кôрмить молодыхъ въ спальнѣ жаренымъ пѣтухомъ и обрядъ разрыванья жареной курицы молодыми. [169] У Чеховъ невѣста, незадолго до свадьбы, одна, или вмѣстѣ съ женихомъ, приноситъ и даритъ пѣтуха Священнику; [170] съ этимъ ср. Западно-Малороссійскій обычай: послѣ свадьбы несетъ она къ попу коровай, покрытый цвѣтнымъ платкомъ, или бѣлымъ ручникомъ, съ завернутыми въ него деньгами, а братъ молодой — пѣтуха. [171] Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Чехіи передъ самымъ вѣнцомъ, въ другихъ — на третій день послѣ свадьбы, тор-

---

[166] Терещ. II, 366.

[167] Sumlork I, 363.

[168] Метл. 193.

[169] Терещ. II, 53. — Бусл. Оч. I, 47.

[170] Wójcicki II, 145 — 146.

[171] Sumlork I, 337.

жественно, съ музыкою и пѣснями, выводятъ пѣтуха подъ липу, или на другое мѣсто, гдѣ собираются лѣтомъ, и тамъ plampač (родъ дружка, или свадебнаго шута) мечемъ рубитъ голову этому пѣтуху и кровью его окропляетъ присутствующихъ. [172] Очевидный остатокъ жертвоприношенія. Связь пѣтуха съ короваемъ видна какъ изъ того, что коровай во многихъ Губерніяхъ зовется курникомъ, [173] такъ и изъ Чешскаго обычая печь, вмѣстѣ со свадебнымъ короваемъ (kolač), курочекъ и пѣтушковъ изъ тѣста. Это мелкое печенье разбрасываютъ народу, когда послѣ свадьбы перевозятъ молодыхъ на новое жилье. [174] У Болгаръ женихъ, собравшись ѣхать за невѣстою, даетъ крестному отцу (онъ же и посаженый кумъ) огромный коровай, унизанный разноцвѣтными ягодами и позолоченными букетами. Когда молодые выѣзжаютъ къ вѣнцу, то родители невѣсты вымѣниваютъ у кума коровай на хорошаго пѣтуха, украшеннаго монетами и цвѣтами, и кумъ даритъ его жениху на заводъ. [175]

6. Переходимъ къ третьему ряду Рождественскихъ и свадебныхъ обычаевъ, связанныхъ единствомъ основнаго значенія и указывающихъ на женское божество, образъ коего довольно ясно сохраненъ народною памятью.

а) Каша у Сербовъ и Хорватовъ варится съ особенными обрядами нѣсколько разъ въ теченіи зимнихъ праздниковъ, т. е., начиная со дня Великомученицы Варвары (4 Декабря) до Богоявленія (6 Генваря). Повтореніе обряда свидѣтельствуетъ о внутренней связи этихъ праздниковъ. Каша, которая варится на Варвары, изъ смѣшаннаго зерна всѣхъ сортовъ, у Сербовъ называется Варица (уменьшит. отъ Вара, Варвара). Обыкновенно эту кашу ставятъ въ печь еще вечеромъ накапунѣ Варварина дня, а ѣдятъ холодною на третій, и послѣ Саввы (5 Декабря), на Николая (6 Декабря). По этому поется:

---

[172] Тамъ же 347, 360.

[173] Терещ. II, 364, 366.

[174] Sumlork, 365.

[175] Княж. Обыч. Болг. 74.

Варварица вари, [176]
А Савица лади,
Николица куса.

У Малороссіянъ кутя варится «на багатый вечêръ» (на канунѣ Рождества) и стоитъ на покутѣ» до новой кути наканунѣ Крещенья. У Великороссіянъ наканунѣ Рождества готовится къ ужину «изъ крупъ — каша, а изъ пшена и ячменя кутья сочельницкая»; [177] въ другой разъ — на Васильевъ день.

Указанія на религіозное значеніе этой каши довольно ясны и состоятъ частью въ обрядахъ при ея приготовленіи, частью въ гаданьѣ по кашѣ. Въ Великорос. «варенье каши (на Васильевъ день) совершается до свѣта. Старшая въ домѣ изъ женщинъ въ два часа утра приноситъ изъ амбара крупъ. Старшій изъ мужчинъ приноситъ воды изъ рѣки, или колодязя. Крупы и вода стоятъ на столѣ до тѣхъ поръ, пока истопится печь; до нихъ никто не касается, иначе это сочтется худымъ признакомъ. Когда нужно затирать кашу, все семейство садится за столъ, а старшая женщина причитаетъ, размѣшивая кашу: «Сѣяли, растили гречу во все лѣто; уродилась наша греча и крупна и румяна; звали, позывали гречу въ Царьградъ побывать, на Княжой пиръ пировать; поѣхала греча въ Царьградъ со Князьями, съ Боярами, съ честнымъ овсомъ, золотымъ ячменемъ; ждали гречу, дожидали у каменныхъ вратъ; встрѣчали гречу Князья и Бояре, сажали гречу за дубовый столъ пиръ пировать; пріѣхала греча къ намъ гостевать». Изъ всего этого причитанья мы замѣтимъ только, что гречиха — Княгиня, и что она приходитъ къ людямъ въ гости, какъ Божичъ, Авсень и солнечныя животныя. [178] Послѣ этого причитанья «всѣ встаютъ изъ за сто-

---

[176] Варвара и варить сближаются и у Великорус., но на другомъ основаніи: «къ Варварину днюз има дорогу заваритъ» (Сах Сказ. Р. Н. 2, 7, 69), т. е., «закуетъ», скрѣпитъ морозомъ.

[177] Сах. Ск. Р. Н. 2, 7, 69.

[178] Странствованіе гречи въ Царьградъ, очевидно, основано на имени: Великороссійская гречиха, Малороссійская гречка, Польская gryka. Другой разсказъ о гречихѣ (Сах. 2, 7,33 35), что она Царевна, бывшая въ плѣну у Татаръ, согласенъ съ другимъ Польскимъ ея названіемъ tatarka, Чешск. pohanka.

ла, а хозяйка съ поклонами ставитъ кашу въ печь. Потомъ снова садятся за столъ въ ожиданіи каши.» [179]

«Когда поспѣетъ каша, тогда, вынимая горшокъ изъ печи, хозяйка говоритъ: «Милости просимъ къ намъ во дворъ со своимъ добромъ! (каша, значитъ, желанный гость, приносящій добро). «Прежде всего осматриваютъ, полонъ ли горшокъ. Нѣтъ болѣе несчастья, какъ если каша вылѣзетъ изъ горшка вонъ. Это явная бѣда всему дому. Худое предвѣщаетъ, если треснулъ горшокъ. Потомъ снимаютъ ножомъ пѣнку: каша красная, полная предвѣщаетъ счастье всему дому, будущій урожай и таланливую дочь; каша мелкая, бѣлая угрожаетъ бѣдами.» При хорошихъ признакахъ кашу ѣдятъ, при худыхъ — выбрасываютъ въ рѣку. [180] Сербы гадаютъ по Варицѣ: «Варица се обично, готово свуда, пристави (у очи Варина дне) у вече, па се у ютру гледа, съ кое е стране наврела, те на оной страни сію жита оне године, еръ кажу, да те онамо найболе родити». — «У Боци наставе Варицу по вечери само, да се мало смлачи (согрѣется), па у ютру гледаю, каква е одозго: ако надю по нёй гуке и брегове (горбы, волдыри, холмы), онда веле, да слути на богаство; ако ли буду путови и пукотине (дорожки и разсѣлины), онда веле да слути на смрть и на гробове». [181] Подобнымъ образомъ гадаютъ и на Рождество: «У Грблю гледаю на Божить, съ кое те имъ стране пинята (горшокъ съ чѣмъ? съ кашею?) наврети, па коме наври одъ истока, онай се нада срећи оне године». [182] Востокъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, счастливая сторона. Въ Бѣлой Руси гадаютъ объ урожаѣ на уваркѣ каши наканунѣ Рождества. [183]

Въ Галицкой Руси за ужиномъ, наканунѣ Рождества, когда ѣдятъ кутю (изъ пшеницы, маку и меду), хозяинъ, набравши ея

---

[179] Сах. Санскр. Р. Н. 2, 7, 2.

[180] Сах. Ск. Р. Н. тамъ же.

[181] Караджж. Рѣчн. Варица.

[182] Тамъ же, Божить.

[183] Терещ. VII, 37.

въ ложку, бросаетъ вверхъ. По количеству зеренъ, приставшихъ къ потолку, судятъ объ урожаѣ въ будущемъ году.[184]

Весьма важно, что кашею въ нѣкоторыхъ мѣстатъ посыпаютъ, и что отъ посыпанья въ иныхъ случаяхъ зависятъ ея благотворныя дѣйствія: «У Боци.... поспу нёме (кашею Варицею) по кути́, говорети́: «Оволико люди, волова, бродова (лодокъ, судовъ), коня, улишта (ульевъ), пила (птицы домашней, цыплятъ), коша (корзинъ съ кукурузою), да се плоди плодъ и родъ!» По томъ иду те посиплю нёме улянике, говорети́: «Урочници и урочнице низъ улицу, ненавидници и ненавиднице низъ улицу, бѣгунци и бѣгунице низъ улицу,[185] а мое челе путъ истока узъ улицу. Ни на мору моста, ни на псу рога, ни на длану (ладонь) длака (волосы), ни на мое челе урока!»[186] И въ другихъ случаяхъ каша связывается съ обсыпаньемъ: въ Великороссіи на именинахъ ѣдятъ, и именинникъ посылаетъ знакомымъ, гречневую кашу, или пирогъ съ кашею.[187] Такой пирогъ разламываютъ надъ головою именинника, и это значитъ, что цѣлый будущій годъ жить ему въ довольствѣ. Чѣмъ болѣе разсыпается по немъ каша, тѣмъ жить ему достаточнѣе.[188] Впрочемъ, самое варенье каши имѣетъ цѣлью урожай хлѣба, что мы видѣли выше, и плодородіе скота. Въ Сербіи когда варится Варица, дѣти поютъ:

Вара вари варицу,
Да се радю ярице,

---

[184] Отъ гаданья по обрядной кашѣ ведетъ начало гаданье по всякой кашѣ, а не на оборотъ: «Если стоящая въ печи каша выйдетъ вонъ, то случится въ домѣ несчастіе» (Тер. VI, 4); если каша въ печи выйдетъ на поверхность горшка, и эта выпуклость наклонена въ задъ печи, то это значить счастье и изобиліе, а если въ устье печи, то разореніе дома и бѣдность хозяину (Абевега 218).

[185] Бѣгунци и пр., распутные люди. Ср. объясненное Буслаевымъ Славян. потьбѣга, соотвѣтствующее Скр. пунçчалй, бѣгающая за самцомъ, мужемъ. Кажется, есть повѣрье, что у распутныхъ людей не водятся пчелы.

[186] Карадж. Рѣчн. Варица.

[187] Діевъ 25.

[188] Абевега 207.

И бісле ягнице,
И дѣтити́ и юнчати́. [189]

Предполагаемая связь каши и сыпанья подтверждается тождествомъ значенія варенья каши на Рождество, или на Варварин҇ъ день, и обычая посыпать зерномъ.

Въ Малороссіи, на Новый Годъ, на разсвѣтѣ отправляются мальчики, парубки и старые люди посыпать всякимъ зерномъ изъ торбы, или изъ рукавицы. При посыпаньѣ приговариваютъ, между прочимъ: «На щастя, на здоровъя, [190] на новее лѣто! роди, Боже, жито, пшеницю, усяку пашницю»! Ихъ дарятъ деньгами и пирогами. Посыпальное зерно собираютъ съ особыми замѣчаніями и хранятъ до весенняго посѣва. [191] Нѣкоторые хватаютъ бросаемыя зерна, и по количеству захваченныхъ въ руку зеренъ разнаго хлѣба судятъ объ урожаѣ на своей нивѣ. Парубки ходятъ посыпать только въ такіе дома, гдѣ есть невѣсты. Этихъ посыпальщиковъ угощаютъ съ особеннымъ радушіемъ, по тому что они, по замѣчанію стариковъ, приносятъ съ собою богатство дому и счастье семейству. [192] Въ Тульской Губерніи на Васильевъ дѣти, разсыпая зерна яроваго хлѣба, говорятъ: «Уроди, Боже, всякаго жита по закрому!» и пр. Старшая женщина въ домѣ собираетъ на полу зерна и хранитъ до посѣва. [193]

Въ Сербіи этотъ обрядъ совершается на первый день Рождества: «Полажайникъ понесе у рукавици жита, па кадъ назове съ врата: «Христосъ се роди», онда поспе из руке житомъ по кути́ (а изъ куте ко поспе нега и одговори му: «Ва истину роди»),

---

[189] Карадж. Рѣчн. Варица.

[190] Какъ зерно, которымъ посыпаютъ, такъ и каша, имѣетъ цѣлебную силу: въ Сербіи Варицу даютъ скоту, для здоровья, мажутъ ею шеи воловъ, чтобъ не было у нихъ лѣтомъ ссадинъ.

[191] И каша имѣетъ связь съ весеннимъ посѣвомъ. Въ Великороссіи ѣдущаго сѣять въ началѣ посѣва на полѣ встрѣчали дѣти съ гречневою кашей (Сах. Ск. Р. Н. 2, 7, 49).

[192] Терещ. VII, 108 — 109.

[193] Сах. Ск. 2, 7, 23.

па онда скреше бадняке» и пр. У Хоратовъ полежай обыкновенно зять хозяевамъ того дома, куда идетъ посыпать. Когда онъ входитъ на дворъ, хозяйка (теща) обсыпаетъ его зерномъ. Вошедши въ сѣни, онъ кормитъ зерномъ птицу.[194] Въ комнатѣ его сажаютъ «u pričelje» (въ передній уголъ, или у чела печи?), на двѣ, или на три, подушки, съ которыхъ онъ не смѣемъ встать, пока не позавтракаетъ.[195] Отпускаютъ его домой уже послѣ ужина, съ гостинцами: крвницею (прѣснымъ хлѣбомъ Рождественскимъ) колбасами, стегномъ заоблицы и платкомъ отъ тещи. Мы не находимъ извѣстія о Варицѣ у Хорватовъ, но за то полежай у нихъ ходитъ не только на Рождество, но и на Варваринъ день. Кто первый въ этотъ день войдетъ въ избу, тотъ и полежай. Его посыпаютъ зерномъ, послѣ чего онъ кормитъ птицъ. Хозяйки сердятся, если первый гость мужчина (и въ этомъ, между прочимъ, отличіе отъ подобнаго Рождественнаго обычая), по тому что это значитъ, въ этомъ году будетъ больше пѣтуховъ, чѣмъ курицъ.[196]

Если варенье каши и посыпанье сырымъ зерномъ первоначально тождественны, чему ниже приведемъ еще одно доказательство, то несомнѣнно, что оба эти обряда символически изображаютъ дождь, который сыплется на землю, подобно сѣемому зерну. Но такъ какъ земная вода въ миѳахъ постоянно отождествляется съ небесной, то каша и обсыпанье должны находиться въ связи и съ земною водою.

Одно изъ оснований сравненія посыпанья и дождя состоитъ въ томъ, что сыпучія зерна мелки, какъ капли дождя. Самое сравненіе сыпанья и литья весьма обыкновенно въ языкѣ: постоянный эпитетъ дождя мелкій (Мр. дробенъ дощъ, Чеш. drobný

---

[194] У Сербовъ, чтобъ куры хорошо неслись, кормятъ ихъ зерномъ, въ которомъ потушены свѣчи, горѣвшія на канунѣ Рождества, «кадъ се мирбожаю.» На Руси кормятъ куръ посыпальнымъ зерномъ, и по ихъ клеванью гадаютъ о будущемъ урожаѣ (Тер. VII, 109). У Чеховъ вечеромъ подъ Рождество кормятъ самцовъ всякой домашней птицы, поставивши ихъ въ кругъ, образуемый положенною на полу цѣпью съ воза, или обручемъ съ дежи, чтобъ птица далеко не заходила, а держалась бы хозяйскаго двора (Sumlork 279—280).

[195] Вѣроятно, по тому, по чему въ Малороссіи и Червонной Руси гостя приглашаютъ садиться: «щобъ усе добре сѣдало.»

[196] Ilić 100 — 101, 94.

dešt' sitno pršeti, Серб. ситна киша); выраженіе «мелкій дождь» можетъ быть замѣнено однимъ словомъ, именно Чеш. prch, prš, мелкій дождь, которое сродно съ Сл. прахъ = порохъ, Чеш. prchati, прыскать и т. д. Слово прахъ (предполагающее, по всему вѣроятію, Сл. прахъ, дождь, а не на оборотъ), заключаетъ въ себѣ такимъ образомъ сравненіе дождя и пыли. Сравните также слѣдующее: Обл. Великорусское бусать, пить (что предполагаетъ, или ведетъ за собою, значеніе литья, жидкости); бусъ, пьяный человѣкъ, мелкій дождь и мелкая мука, осѣдающая на стѣнахъ мельницы; бусить, мелко дождить и пылить мукою. Обл. Великорусск. бурить, лить жидкости болѣе, чѣмъ сколько нужно, Серб. бурити, мочиться, Велокорусск. буриться, имѣть привычку мочиться (о ребенкѣ), пурить, мочиться, пура, засцыха, пырка, дѣтскій муж. дѣтородн. удъ; при этихъ словахъ съ основнымъ знач. литья [197] Пенз. Сарат. пурынь зола, выбрасываемая изъ печей, топимыхъ соломою; сюда же можно отнести Серб. прпа, прпоръ (съ удвоеніемъ; кор. пър=пур), зола съ водою и просто песокъ. Сыпать, какъ извѣстно, не только о зернистомъ, или мелкомъ, но и о жидкости; послѣднее значеніе (лить) древнѣе перваго. Точить, заставлять течь (на пр., точить вино), просѣвать на решетѣ (Малор. Чеш.), просыпать, на пр., пшено (Тамб.); быть можетъ, основаніемъ сближенія въ этомъ словѣ литья и сыпанья служитъ третье значеніе. Слич. точить, именно катить, кружить: капля въ струѣ воды, какъ зерно, кружится, катясь. Разливанье и разсыпанье имѣютъ одинаковыя переносныя значенія потери, разлуки, печали. [198] Расточать (имѣніе) значитъ собственно разливать и разсыпать; точно такъ и Серб. просути, просипати значитъ: проливать, просыпать и расточать. Согласно съ этими образами расточенія добра служатъ: прахъ и пыль, уносимые вѣтромъ, и слюна, которая расходится по водѣ: «такъ якъ вихоръ злетить, та летить не звѣсно куды, то такъ наше добро розтеклось (ср. прахомъ пошло), якъ слина на водѣ.» [199]

---

[197] Ср. буря, собств. не вѣтеръ, а дождь; пурга, собств. дождь, не извѣстно въ знач. мятели, вьюги, вѣтра съ дождемъ.

[198] О нѣкотор. симв. 103 — 105.

[199] Синонимъ сл. прахъ есть пухъ. Такъ, на пр., въ тождесловномъ выраженіи: «въ пухъ и прахъ» и въ слѣдующемъ:

Связь каши, посыпанья и воды видна въ обычаѣ въ день Варвары, или на Рождество, посыпать воду кашею: «У Боци Варицу носе на воду, и нёме посыпаю воду, говорети: «Добро ютро, ладна водо! ми тебе варице, а ти нама водице и ярице (пшеницы), янйце и мушке главице, и сваке сретице.» [200] Потомъ уже, воротившись съ воды, посыпаютъ кашею въ избѣ. На первый день Рождества, «када у ютру устану, найпріе отиде едно, те донесе воде, али понесе житка те поспе воду (као полази нёй), кадъ къ нёи доде. Томъ водомъ уміесе чесницу и налію ручакъ те приставе.» [201] Тоже соблюдается въ этотъ день и въ Славоніи. Не нужно доказывать, что здѣсь посыпанье воды, представляемой божествомъ, есть приносимая ей жертва. Жертва и божество, которому она приносится, находятся во внутренней связи, указываютъ другъ на друга. Какъ, на примѣръ, кабанъ, приносимый въ жертву богу Фрô, есть его священное животное и его животный образъ, такъ и каша, приносимая водѣ, есть образъ воды, и отъ этой последней заимствуетъ свои миѳическія свойства.

Свойства и сила Рождественской, или Крещенской, воды видны изъ слѣдующаго. Снѣгъ, собранный въ Крещенскій вечеръ и опущенный въ колодязь, можетъ сохранить въ немъ воду во весь

И онъ сжегъ ея тѣло бѣлое.
... Онъ пpазвѣялъ пухъ по чисту полю (Сах. Ск. Р. Н. 1, 3, 205).

Сл. пухъ отъ кор. пу, дуть, Серб. пухати=пувати, тоже; собств. пухъ раздуваемое, уносимое вѣромъ. Какъ пухъ и прахъ, такъ и стрѣлы уносятся вѣтромъ; ср. вѣтри вѣютъ съ моря стрѣлами.»

На основаніи сближенія сыпанья и литья, стрѣлы сближаются съ дождемъ: «прыщещи стрѣлами на вои», «ити дождю стрѣлами» (Слово о полку Игор.). Разсутися стрѣлами», однимъ словомъ: разстрѣляться:.

И тутъ воры разбойники испугалися,
По дикой стѣнѣ разстрѣлялися,
По камышнички расширялися (Чт. Об. И. и Д. Р. 1859, III, 127).

Всѣ станишники перпугалися,
Во легкія во лодки пометалися.
По синему по морю разстрѣлялися (Тамъ же 128).

[200] Рѣчн. Варица.

[201] Рѣчн. Божить.

годъ, хотя бы во все лѣто не было ни одной капли дождя.[202] Въ Славоніи на первый день Рождества хозяинъ окропляетъ водою поля и виноградники (для урожая). У кого есть пчелы, тѣмъ очень нужна Рождественская вода во время ройбы.[203] Тамъ же на Крещенье окропляютъ водою скотъ и птицу;[204] у Чеховъ хозяйки священою Крещенскою водою окропляютъ цыплятъ.[205] Крещенская вода исцѣляетъ всѣ недуги. По этому Сербы, Хорваты, Русь и Чехи до сихъ поръ купаются на Крещенье въ проруби, или, по крайней мѣрѣ, умываются Крещенскою водою. Есть извѣстія, что въ проруби купали даже больныхъ дѣтей. Богоявленскою водою окропляютъ скотъ во время падежа.[206] Такую же цѣлебную силу имѣетъ и Крещенскій снѣгъ.[207] Силу эту получаетъ вода въ самую полночь подъ Рождество, или Крещенье. На канунѣ Крещенья волнуется вода въ самую полночь, какъ объясняютъ, по тому, что въ это время крестился Христосъ.[208] У Нѣмцевъ Heiwag (heila-wâc heilwâc, heilwoege, heilwage, цѣлебная волна), вода зачерпнутая изъ колодца въ полночь на Рождество, или Крещенье, исцѣляетъ раны и болѣзни и не портится. «Въ этомъ вѣрованіи, говоритъ Гриммъ, видно древнее смѣшенье языческаго съ Христіянскимъ. Народъ до сихъ поръ вѣритъ, что на Рождество, или на Свѣтлый Праздникъ[209] въ полночь вода въ колодязяхъ превращается въ вино. Это основано на томъ, что божественность Спасителя впервые проявилась на бракѣ въ Канѣ, гдѣ вода превращена въ вино, Рождество же и Крещеніе — праздники Богоявленія» (проявленія Божества.[210] Но намъ кажется болѣе вѣроятнымъ что вліяніе Христіянства на это вѣрованіе не такъ сильно, что Христіянство только не мѣшало

---

[202] Сах. Ск. Р. Н. 2, 7, 5.

[203] Ilić, 100.

[204] Тамъ же 105.

[205] Suml. I, 391.

[206] Ilić 107, 109 Кар. Рѣчн. Богоявл. Терещ. VII, 41 — 42. Hanška III, 182.

[207] Сах. Ск. Р. Н. 2, 7, 5.

[208] Тер. VII, 42.

[209] Послѣднее вѣрованіе менѣе распространено. Wolf, Beitr.

[210] Grimm, Myth 551 — 552.

сохраненію языческихъ повѣрьевъ. Если на Рождество вода превращается въ вино, по тому что она превращена въ вино въ Канѣ, то какъ объяснить Христіянствомъ то, что, по Нѣмецкому повѣрью, въ ночь на Рождество всѣ деревья превращаются въ розмаринъ, растеніе, посвященное Богу Фрô?

«Alle wasser wein,
Alle bäume rosmarein.» [211]

Въ одну изъ священныхъ ночей не только вода волнуется, или становится виномъ (по Общеславянскому вѣрованію), раскрывается небо, (по Серб.) исполняются высказанныя въ эту минуту желанія, скотъ получаетъ даръ слова (Общеслав. и Нѣм.), деревья разцвѣтаютъ и даже приносятъ золотые плоды (Слав. и Нѣм.). Все это удобнѣе объяснить посѣщеніемъ земли языческими богами. Мысль, настроенная рожденіемъ солнца или его поворотомъ, предупреждаетъ теченіе времени и, среди зимнихъ снѣговъ, видимъ полное развитіе усыпленныхъ зимою силъ природы, лѣто и рай на землѣ.

Варенье каши, обсыпанье и обливанье столько же Рождественскіе обряды, сколь и свадебные. Второй день Рождества называется въ Курской Губерніи бабьи каши; свадьба называлась прежде просто кашею: «оженися Князь Олександръ (Невскій 1239 г.) и вѣнчася въ Торопчи, ту кашю чини, а въ Новѣгородѣ другую. [212] Такое названіе отъ обычая кормить кашею молодыхъ. Такъ, на другой день послѣ свадьбы, Князь Василій Ивановичъ (1526) съ женою ходилъ въ мыльню; тамъ новобрачные ѣли кашу въ постели. [213] По описанію свадебныхъ обрядовъ второй половины XVII вѣка, къ новобрачнымъ на подклѣть ѣсть приносятъ каши, и они кашу черпаютъ и за себя мечутъ, что, какъ справедливо замѣчаетъ Буслаевъ, указываетъ на посѣвъ и плодо-

---

[211] Wolf, Beitr. II, 124 — 125.

[212] Академ. Словарь.

[213] Тер. II, 53.

родіе. Для насъ это новое подтвержденіе связи каши и обсыпанья.

Извѣстенъ повсемѣстный обычай обсыпанья молодыхъ. Время, когда именно обсыпаютъ, для насъ не имѣетъ особенной важности. Въ старину молодыхъ обсыпали и передъ отправленіемъ къ вѣнцу, и по выходѣ изъ церкви, по входѣ въ домъ, и передъ входомъ въ сѣнникъ, потомъ на другой день, по выходѣ молодыхъ изъ бани. Теперь мѣстами — и передъ отправленьемъ къ вѣнцу, и по возвращеніи, [214] но большею частью только по возвращеніи. Довольно, что это столь же существенно необходимый брачный обрядъ, какъ печенье коровая и покрыванье невѣсты. Значеніе обсыпанья видно изъ пѣсни, которую поютъ въ то время, какъ мать обсыпаетъ молодыхъ:

Ой сыпъ, матенко, овесець,
Щобъ нашъ овесець рясенъ бувъ,
Щобъ нашъ Юрасько красенъ бувъ!
Ой сыпъ, матенко, пшеничку,
Щобъ наша пшеничка рясна була,
Щобъ наша Маруся красна була! [215]

Цѣль обсыпанья здѣсь двойная: чтобъ хлѣбъ родился колосистый, и чтобъ сохранялась красота (и здоровье) молодыхъ. Такая двойственость одна можетъ навести на мысль, что обсыпанье есть символъ такого явленія природы, которому равно приписывалось и плодородіе земли и плодородіе людей. Относительно связи обсыпанья и посѣва ср. слѣдующее: въ Орловской Губерніи передъ отправленіемъ къ вѣнцу поютъ:

Поѣзжайте, бояре, снимайте собольи шапки,
Вы хватайте, бояре, хмелиныя перья!

При этомъ обсыпаютъ шапки зерновымъ хлѣбомъ (хотя этотъ обрядъ зовется хмелемъ, и хотя объ обсыпаньи хмелемъ говоритъ пѣсня), а зерна, попавшія въ шапку, берегутъ для посѣва, [216]

---

[214] Бусл. Очерки I, 47 — 8.

[215] Метл. 192.

[216] Терещ. II, 202.

какъ зерно, которымъ посыпаютъ на Новый Годъ. Значеніе обряда въ существенномъ не измѣняется, посыпаютъ ли овсомъ и пшеницею, символами жениха и невѣсты, или хмелемъ съ овсомъ, [217] ячменемъ, пшеницею и хмелемъ, [218] однимъ хмелемъ, [219] или деньгами. [220] Въ обсыпаньи деньгами значеніе богатства, разумѣется, замѣтнѣе другихъ предшествующихъ.

По поводу обсыпанья деньгами сдѣлаемъ слѣдующее отступленіе. Въ Славянской поэзіи очень обыкновенны и разнообразны переходы мысли отъ брака къ смерти и на оборотъ. Къ приведеннымъ нами въ другомъ мѣстѣ сближеніямъ пира-брака и битвы-смерти, женитьбы и смерти въ водѣ, [221] здѣсь прибавимъ еще коечто. У Чеховъ и Нѣмцевъ есть примѣта, что если снятся похороны, то будетъ сватьба, или другая радость, и на оборотъ. [222] Смерть есть бракъ съ землею, ямою. [223] Согласно со всѣмъ этимъ

---

[217] Тер. II, 457, 286.

[218] Тамъ же 271.

[219] Тамъ же 38, 204, 359. Метл. 199. Хмель есть символъ жениха, слѣд., мужескаго, оплодотворяющаго начала, но вмѣстѣ и богатства, котораго желаютъ молодымъ при обсыпаньи (Тер. II, 286) и которое, кажется, сближается съ хмелемъ въ слѣдующей пѣснѣ:

Какъ за Волгою яръ хмель
Подъ кусточкомъ вьется,
Перевился яръ хмель
На нашу сторонку.
Какъ на нашей ли сторонкѣ
Житье пребогато и пр. (Тер. VI, 157.)

[220] Тер. II, 38.

[221] О нѣкот. симв. 14—15, 119—120, 170.

[222] Houška III, 51. Wolf, Beitr. I, 211, 213. Ср. Малорусск.:

«Сусѣдоньки-голубоньки! дивный ми сонъ снився,
Що сей ночи о пôвночи синъ Якимъ женився.
— Самаєсь, стара ненько, сей сонъ одгадала,
Що вже твого сина Якима на свѣтѣ не мае.
(Rulikow. Op. Pow. Was. 189).

[223] Метл. 423—424, 448. Србск. пѣсм. I, 472, 486, II, 41.

и похороны, по крайней мѣрѣ, хо̂лостыхъ и незамужнихъ, представляются свадьбою, о чемъ говоритъ слѣдующее интересное извѣстіе: «До сихъ поръ думаютъ (на Подолѣ), что умирающимъ «безъ дружины» нѣтъ мѣста «на то̂мъ свѣтѣ», и по тому по́хоронъ парубка нѣсколько походитъ на свадьбу: квѣткы, вѣнокъ, хусткы. Мнѣ помнится, что похоронъ парубка, или «дѣвки во̂дданиці», называютъ весе̂льлемъ: «Давъ Богъ весе̂лья». Кромѣ того, что умершей дѣвушкѣ прикалываютъ два вѣнка и даютъ хустки несущимъ корогвы. для нея «на той свѣтъ» назначается женихъ. Какой ни будь парубокъ, большею частію, любившій покойницу, «оббираетця за молодого»; ему перевязываютъ руку хусткою, и въ такомъ видѣ онъ провожаетъ покойницу до хаты. [224] Послѣ этого въ семействѣ умершей онъ считается зятемъ и въ общемъ мнѣніи

---

[224] «Хаты наши́ на цвинтарѣ», говорилъ мнѣ крестьянинъ въ Ольгопольскомъ Уѣздѣ, «а васъ просю до курѐня.» Прим. авт. Мы отъ себя прибавимъ къ этому сближенію дома и гроба слѣдующее: Малорос. домовина, собств. домъ, но теперь повсемѣстно—гробъ. Гробъ противополагается дому, а это предполагаетъ сравненіе: «Ближе самъ гробу, него дому», рече у разговору старъ чоекъ (Срб. посл. 16). Въ пѣсни отецъ изъ гробу говоритъ дочери:

Ой радъ же бъ я, дитя мое,
До тебе встати, тобѣ порядокъ дати,
Да сырая земля двери залягла,
Оконечка заклепила.

(Метл. 150). Ясно, что гробъ представляется здѣсь домомъ. Быть можетъ съ такимъ взглядомъ связано то, что вереи загадывается такъ: «Круть-верть—у черепочку смерть.» Не рѣдко слова по стоянно риѳмуются, по тому что представленія ихъ связаны между собою. По тому стоитъ замѣтить риѳму заперти (двери) и смерти.

Заскрипѣли ворôтоньки, бо були заперты;
Кого люблю, не забуду до самои смерти.

(Метл. 16, 62, 63; З. о Ю. Р. II, 250). До долу (въ собственномъ смыслѣ и въ смыслѣ «въ могилу») риѳмуется съ до дому:

Спѣвали дѣвочки, спѣвали,
У решето пѣспи́ складали....
Звалили решето до долу;
Часъ вамъ, дѣвочки, до дому.

(Макс. Дни и Мѣсяс. I, 68). Въ пѣсни, которая поется, когда на свадьбѣ хоронятъ калину (символъ дѣвства):

кажется вдовцомъ».[225] Такимъ взглядомъ объясняется то, что въ Сербіи посыпаютъ деньгами не только скриню невѣсты, но и гробъ умершей дѣвицы:

Саранише лiепу девойку,
Откуда се ясно сунце радя;
Посуше є грошимъ и дукатимъ.[226]

Менѣе чѣмъ обсыпанье извѣстенъ тождественный съ нимъ по значенію обрядъ обливанья молодыхъ. Въ Галицкой Руси передъ отправленіемъ молодыхъ къ вѣнцу поютъ:

Кропи насъ, матинойку,
Свечену водойку
Въ доброю долейкою (?),[227]

изъ чего можно понять, что окропленіе даетъ молодымъ долю. Въ Малороссіи мать молодой встрѣчаетъ Князя, по возвращеніи его отъ вѣнца, въ вывороченной шубѣ,[228] сидя на вилахъ, или на кочер-

---

Передъ порогомъ могила,
А въ тôй могилѣ калина,
Спустили гôлечку до долу,
Часъ вамъ, дѣвочки, до дому (Метл. 211).

[225] Основа 1861, кн. II. Свидницкій, Великость у Подолянъ 52, 53. Ср. Квѣтка, I, 110 и слѣд. З. о Ю. Р. II, 290.

[226] Срб. пѣсм. I, 521.

[227] Pauli I, 78.

[228] Свадебная пѣсня говоритъ, что теща наряжается въ шубу, чтобъ испугать зятя: «Вубралася теща увъ овчинки, Для зятніи причинки, Да хотѣла зятя злякати, Не хотѣла дочки оддати» (Метл. 190). Это объясненіе позднѣйшее; болѣе древнее и вѣрное состоитъ въ томъ, что мохнатъ значитъ богатъ (собака косматъ, ему же тепло; мужикъ богатъ, ему же добро), и что, стало быть, въ шубу одѣвается теща для богатства молодыхъ. Сравн. слѣдующее: «Ходятъ ночью къ банѣ, и пришедъ отворятъ у оной, двери, и оборотившись задомъ къ двери и открывъ задницу, поклоняются и гадаютъ: «Жени меня, мани меня куньимъ хвостомъ по голой задницѣ,» и когда почувствуютъ, что прикоснулось къ ней нѣчто мохнатое, то значитъ жить богато, а когда что холодное, то бѣдно» (Абевега 152). «Когда сажаютъ курицу на яйцы, то оныя яйцы должно класть подъ нее изъ шапки, или изъ другаго мохнатаго, а отъ того вѣрятъ быть многочисленному

гѣ, и держа въ рукахъ горшокъ съ водою и овсомъ. Зять, взявъ отъ нея горшокъ, выливаетъ воду на гриву своей лошади. [229] У Болгаръ передъ отправленіемъ молодого за незѣстою, соблюдается такой обычай: выходя на дворъ, свахи берутъ ячмень, мать жениха— пшеницу, отецъ же — ведро воды; свахи бросаютъ ячмень черезъ повозку съ одной стороны, а мать бросаетъ съ другой пшеницу, отецъ же черезъ всю повозку брызгаетъ водою, приговаривая при этомъ: «Дай имъ, Боже, свою благодать, чтобы за что ни взялись, шло имъ благополучно, и дай имъ счастье въ хлѣбопашествѣ!» [230]

Съ приведенными обычаями связанъ обычай бить горшки. «Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Малороссіи былъ обычай, что молодой послѣ первой ночи разбивалъ палкою на дворѣ горшокъ каши, а дружко добивалъ его.» [231] Тамъ же въ Воскресенье передъ вѣнцомъ «вынесуть молодому хустку червону (обыкновенно, это символъ дѣвства невѣсты) и горщя хмелю; возьмуть хмель, тамъ у ногахъ высыплють зъ горщяти ему, молодому; старшій Бояринъ перекине горщя черезъ хату....» [232] Когда молодой приходитъ въ домъ невѣсты и мать послѣдней встрѣчаетъ его съ водою и

плоду; для большаго жъ плодородія нерѣдко хозяйка прикладываетъ оныя яйца къ своему причинному мѣсту» (Абев. 260. Сравн.). Тер. VII, 46. Вѣроятно, по той же причинѣ коня кормятъ изъ рукавицы, посыпаютъ на Новый Годъ, или Рождество, изъ ракавицы же (Сах., Ск. Р. Н. 2, 7, 54). Велятъ стричь ребенка въ первый разъ на шубѣ: богатъ будетъ (Тер. VI, 29). Въ Малороссіи въ первый разъ стригутъ ребенка (обыкнов. по 2-му году), подложивши «повѣсмо конопель, або кожухъ, щобъ бувъ косматый.» Приведши изъ церкви новобрачныхъ, сажаютъ ихъ на бараньей овчинѣ длинной шерсти, желая имъ жить богато (Сах. Ск. Р. Н. 2, 7, 66; Тер. II, 181—182, 196, 269—270). Очень важно, что еще въ Ведахъ туча (ниспосылающая дождь, урожай, плодородіе женъ, богатство) представляется косматой шкурой, или коровьей кожей. Съ этимъ послѣднимъ можетъ быть связано то, что теща, пугая зятя, сидитъ на вилахъ, изображающихъ рога.

[229] Тер. II, 517.

[230] Обыч. Болг. Княжеск. 73.

[231] Тер. II, 32 — 33

[232] Метл. 190.

овсомъ, зять, взявъ отъ нея горшокъ и выливши изъ него воду на гриву своей лошади, передаетъ его старшему Боярину, который бросаетъ этотъ горшокъ въ сторону и замѣчаетъ: если расшибется, то родится сынъ, а когда уцѣлѣетъ — то дочь.[233] Въ Великороссіи бьютъ горшки послѣ первой ночи, когда молодые въ бани, или же — приглашая родителей молодой на гарный столъ. Въ послѣднемъ случаѣ этимъ битьемъ воздается честь родителямъ.[234] Въ Германіи бьютъ старые горшки передъ свадьбою (am Polterabend); передъ дверьми невѣсты: чѣмъ больше черепковъ, тѣмъ больше счастья.[235] Все это имѣетъ отношеніе къ потерѣ невѣстою дѣвства.

Извѣстно, что во многихъ мѣстахъ родителямъ, которые не умѣли сберечь дочери до вѣнца, даютъ на свадьбѣ пить изъ разбитаго, или дыряваго, сосуда.

Если битье горшковъ только внѣшнимъ образомъ соединено съ обсыпаньемъ и пр., то все же слѣдуетъ обратить вниманіе на этотъ обычай по тому, что онъ роднитъ бракъ съ похоронами съ одной стороны и съ Рождественскими обрядами съ другой. «Въ Приднѣстровскихъ деревняхъ, при выносѣ мужа изъ дому, жена бьетъ новый горшокъ и по всему дому посыпаетъ овсомъ.»[236] Авторъ говоритъ, что «безъ сомнѣнія этимъ означается упадокъ хозяйства по смерти мужа»; но такое объясненіе невѣрно уже по тому, что битье горшка соединено съ посыпаньемъ, котораго значеніе мы видѣли выше. По нашему мнѣнію, и здѣсь похороны представляются свадьбою. На Святъ Вечеръ, послѣ ужина, мущины выносятъ на дворъ опорожненные горшки и разбиваютъ ихъ объ землю, или, поставивъ на землю, бьютъ издали палками, чтобы изгнать изъ дому недостатокъ.»[237]

---

[233] Тер. II, 517.

[234] Тамъ же 228, 362.

[235] Kuhn u. Schw. Nord. Sag. 434.

[236] Шейков. II, 6, 31.

[237] Терещ. VII, 63.

б) У Славянъ и Германцевъ есть обычай покрывать на Сочельникъ полъ избы и столъ, на которомъ ѣдятъ, соломою, или, какъ въ Бѣлой Руси и на востокѣ Малороссіи, сѣномъ. Соломы этой не выносятъ въ теченіи трехъ дней, недѣли, или даже двухъ, что говоритъ объ отношеніи обряда ко всему святочному зимнему времени. Значеніе этой соломы видно изъ слѣдующаго: У Сербовъ нѣкоторые носятъ солому Рождественскую на нивы, чтобъ лучше родили, у Хорватовъ ее или сожигаютъ, или выносятъ въ сливные сады для урожая; [238] Словаки для того же обязываютъ всѣ плодовыя деревья, то же въ большой части и Германіи. [239] «У очи Божитя, пошто се баддяци унесу у кутю и наложу на ватру, узме домати́ца сламе и квочути́ (а за нёмъ дѣца піючути́ (пища какъ цыплята), простре по соби, или по кути́, ако нема собе. Потомъ узму неколико ораха [240] и баце по слами. Одъ сламе, съ коёмъ се на бадни́ данъ квоче и піюче, остави домати́ца нешто, па кадъ насадює кокоши, подъ сваку метне по мало (чтобы хорошо неслись). Оно уже (перевесло? веревки?), у коему се слама донесе, не раздріеши се, него се само распусти, па се на Божить у ютру предъ кутёмъ баци по нему жита, те кокоши зоблю, а домати́ца рекне: «Како ми у скупу зобале, тако ми у скупу носиле». [241] Сравните подобный Чешскій обычай съ цѣпью отъ воза, или обручемъ. Въ Малороссіи выбирается сѣно «безъ бадилья», не тронутое ни человѣческою, ни скотскою ногою и, послѣ трехъ поклоновъ передъ образами, разстилается мальчикомъ на покутѣ. За тѣмъ мальчикъ переноситъ съ припêчка горшки съ кутею и узваромъ, покрываетъ ихъ парою хлѣбовъ; оттуда же беретъ и ставитъ на покутя миску съ сотами. Неся кутю на покутя, мальчикъ долженъ квохтать, какъ квочка. Квоктать должны и другіе мальчики, если при этомъ случатся, но женщины и дѣвчата ни подъ какимъ видомъ не должны квоктать. [242] На Подолѣ

---

[238] Ilić 101.

[239] Wolf, Beitr. I, 121,

[240] Орѣхъ у Германцевъ посвященъ грому, у Славянъ — лещина.

[241] Караджъ. Рѣчн. Божить:

[242] Основа, 1861, Май. Рôздв. святк. Номиса 62.

дѣвицы, или кто другой, квокчетъ въ соломѣ, чтобъ куры квокали.[243] Въ Швеціи солому, которою устилается полъ церкви на Рождествѣ, даютъ коровамъ отъ болѣзни, кладутъ подъ насѣдокъ, для предохраненія ихъ отъ хорьковъ, выносятъ на поля и обвертываютъ ею плодовыя деревья для урожая.[244] Въ Славоніи этою соломою гадаютъ о долголѣтіи: во время обѣда вытягиваютъ изъ подъ скатерти, или мѣшка, которымъ покрытъ столъ сверхъ соломы, соломины, и чья длиннѣе, тому дольше жить.[245]

Солому, постилаемую наканунѣ Рождества, называютъ на Подолѣ дѣлухъ, по другимъ дѣдухà. Шейковскій сближаетъ это слово съ названіемъ поминокъ: дѣды (ср. Скр. Питрі, им. мн. ч. питарас, собственно отцы, потомъ предки, покойники).[246] Сближеніе тѣмъ болѣе вѣроятное, что канунъ Рождества есть, какъ видно изъ Малорус. обрядовъ, своего рода поминальный день.[247] Такъ какъ Рождество есть по преимуществу семейный праздникъ (что видно, изъ обычая ѣсть кутю при возможно полномъ сборѣ семьи, изъ того, что дѣти носятъ кутью и узваръ дѣду и бабкѣ, если ихъ не было на кутѣ, и прежнимъ родителямъ), то поминаніе мертвыхъ на кутю причисляетъ, значитъ, и ихъ къ семьѣ. Сознаніе тѣсной связи между живыми и мертвыми проявляется и въ другихъ случаяхъ. Безсмертіе души есть догматъ, какъ извѣстно, съ незапамятныхъ временъ существовавшій въ Индоевропейскомъ язычествѣ.

Устиланье полу соломою имѣетъ мѣсто и на свадьбѣ въ Нерехот. Уѣздѣ Костромской Губерніи. «Когда женихъ поѣдетъ въ церковь вѣнчаться, дѣти обоего пола приносятъ съ собою въ тотъ домъ по снопу соломы и разстилаютъ ее по полу, оставивъ ее

---

[243] Тамъ же Дек. Велик. Свят.

[244] Wolf, I, 121.

[245] Ibid 101.

[246] Шейк. Бытъ Подол. II, 71. Онъ основываетъ связь соломы и поминки на связи соломы съ кашею и каши съ поминками.

[247] Основа 1861. Май, Рôздв. св. 63 — 66.

тутъ до трехъ сутокъ; при этомъ кормятъ ихъ кашею.»[248] Сравните обычай ставить кутю на сѣнѣ. Молодыхъ сажали, или и теперь сажаютъ, въ углу, подъ иконами (Малорос. на покутѣ), на ржаныхъ снопахъ.[249] Постель молодыхъ для первой ночи стелется на 27 (тридевяти) ржаныхъ снопахъ.[250] Ближайшее значеніе соломы здѣсь должно быть такое же, какъ и въ Рождественскомъ обрядѣ, т. е., изобиліе плодовъ. Что же касается до основнаго представленія ея, до связи съ другими обрядами, то ихъ слѣдуетъ искать при помощи языка.

Сло́ва солома нельзя производить отъ кор. Старосл. стрі (sterno, στορέννυμι, стелю), по тому что т должно бы удержаться въ Славянскомъ словѣ, какъ удержалось оно въ сторона. Въ фонетическомъ отношеніи не встрѣчаетъ препятствій сближеніе съ Скр. кор. çал. Боппъ приводитъ четыре значенія глаг. çал. (I атм.): ire, se movere, vacillare, sternere; такимъ образомъ солома, calamus, halm, можетъ значить или то, что идетъ, т. е., побѣгъ, отростокъ, или колеблющееся, гибкое, какъ представляется, на пр., очеретъ въ Малорос. загадкѣ: «Стоить дѣдъ надъ водою, коливае бородою», или, наконецъ, то, что простилается. Это послѣднее предположеніе считаемъ найболѣе вѣроятнымъ, судя по мѣсту, которое занимаетъ слово солома въ ряду другихъ сродныхъ словъ. Связь представленій соломы и вершины видна изъ того, что при Лат. calamus (между прочимъ, солома), culmus (стебель соломы) стоитъ culmen, вершина, и при Слав. слама, Старос. слѣ-ма, Серб. слеме, шлеме, Старочеш. slémě, culmen tecti, Польск. ślemię, szlemię, поперечное бревно, перекладина, Руск. шеломъ, верхній кровельный брусъ, шеломъ, накладной жолобъ на дому (Нижегор.), шеломъ, повѣть (Тв.), шоломя, мѣсто, пристанище, пріютъ (Арх.) и холмъ (тамъ же; ср. Сл. о полку Игоревѣ), шеломъ, утесъ (Каз.); ср. Лит. szalma, длинное бревно, перекладина, и kal-nas, гора и всякое возвышеніе, kalw, холмъ. Уже въ нѣкоторыхъ значеніяхъ приведенныхъ

---

[248] Dieвъ. 26.

[249] Тер. II, 39.

[250] Тамъ же, 53, 193, 205; ср. 361.

словъ, на пр., знач. повѣть, пріютъ, видна связь пребыванія сверху, или возвышенія съ покровеніемъ; еще вѣроятнѣе эта связь въ Слав. шлѣмъ, шеломъ, Литов. szalmas, Нѣм. helm (собствен. покровъ?), а особенно въ слѣд. Герм. словахъ того же корня: Древненѣм. hëlan, celare, Гот. hali, tartarus, caverna (скрывающее). Древненѣм. helian, velare, покрывать, Гот. hulian, Нѣм. hüllen, occulere, Сканд. hulja, tegere, Древненѣм. helî, velamentum, сравн. gehilwe, nubes т. е., то, что покрываетъ небо. [251] Можетъ быть, значеніе пребыванія сверху, вершины, развилось изъ значенія покровенія, т. е. (судя по Скр. çал., sternere), простиланья, можетъ быть, на оборотъ, второе изъ перваго. Довольно, что соединеніе въ одномъ корнѣ значеній halm, hüllen, gehilwe могло подать мысли поводъ представлять солому символомъ того же явленія, которое изображалось обрядомъ покровенія.

Покровеніе есть общеизвѣстный символъ брака. У всѣхъ Славянъ и др. Индоевропейцевъ замужнія женщины ходятъ съ покрытою головою, въ отличіе отъ дѣвицъ. Нѣкоторыя подробности обряда покрыванья можно видѣть изъ слѣдующаго: «Послѣ вѣнчанья надѣваютъ на молодую въ притворѣ, сначала кокошникъ, въ которомъ она сидитъ за свадебнымъ столомъ, а потомъ сваха накидываетъ на ея голову наметку, и въ этомъ уборѣ везутъ ее съ женихомъ домой. Тутъ въ дверяхъ встрѣчаетъ ихъ сваха въ надѣтой на выворотъ шубѣ и старается испугать молодую, чтобъ она была боязливая и почтительная. [252] Отецъ, или мать, бросаетъ въ лицо соль, чтобы предохранить новобрачныхъ отъ раздора, [253] или отецъ слегка бьетъ плетью по спинѣ новобрачной три раза, чтобъ она забыла прежнихъ жениховъ и любила одного мужа. Молодые кланяются своимъ родителямъ, а послѣ сваха беретъ невѣсту за руку и окручаетъ [254] ее слѣдующимъ

[251] Grimm, Deut. Gram. 29.

[252] О значеніи шубы см. выше.

[253] Можетъ быть, для предохраненія отъ призора. Соль—средство отъ всякихъ темныхъ силъ. Впрочемъ, разсыпать соль значитъ, что будетъ ссора.

[254] Въ словѣ окручать и въ сродныхъ соединяются представленія заплетанья (косы), одѣванья и брака; окручаться, вообще одѣваться, наряжаться,

образомъ. Сваха прилѣпливаетъ къ стѣнѣ вѣнчальныя зажженыя свѣчи, и сажаетъ подъ ними новобрачныхъ на овчинѣ. Потомъ двѣ свахи, одна со стороны невѣсты, другая со стороны жениха, расплетаютъ косу молодой и плетутъ внизъ подъ руку въ двѣ косы. За симъ накидываютъ на молодую повойникъ, и съ тѣхъ поръ она не можетъ ходить простоволосою даже при родныхъ; ходить безъ повойника считается за великій грѣхъ». [255] Въ Малороссіи расплетаетъ косы молодой братъ, или сестра, или тетка, [256] потомъ заплетаютъ эти косы не по дѣвичьи; [257] завивайло» (намѣтку?) вносятъ въ избу въ одно время съ короваемъ. [258] Въ Галицкой Руси и въ Польшѣ невѣста во время расплетанья и покровенія сидитъ на дежѣ [259] Ввечеру перваго дня свадьбы «двѣ свахи спѣваютъ: «Я жъ тебе, сестрице, напинаю» и пр., и пôдносять намêтку на головѣ такъ разъ у разъ. Беруть трошки лёну и завивають êй разомъ изъ косою, щобъ бôльше було косы; хочъ и велики́ косы, то завше треба той лёнъ, и то называетця зачêска та кичка. По кичцѣ кладуть каптуръ, якъ у другихъ — серпанокъ, чи очêпокъ.» [260]

маскироваться; окрутникъ — наряженный по святочному; скрутиться, собраться, приготовиться (т. е., нарядиться); окручать, переодѣвать невѣсту въ бабье платье, заплетать ей двѣ косы вм. одной, и вм. платка надѣвать на голову кокошникъ, или сборникъ; скрутить, окрутить, тоже скрута, головной уборъ невѣсты и приданое; самокрутка, сама себя окручающая, тайно и безъ согласія родителей вышедшая за мужъ (ср. Малор. пóкрытка, незамужняя женщина вообще, и родившая до брака, незаконно покрытая).

[255] Тер. II, 182.

[256] Метл. 204 — 206.

[257] «Не плети кôсоньки у трое, заплети кôсоньку въ дрôбушки.» Тамъ же.

[258] «Дружбонько... несе коровай на вѣцѣ (на вѣкѣ дежи), Бѣлее завивайло на тари́льцѣ.» Тамъ же 207.

[259] Pauli, P. L. R. I, 65. Въ Польшѣ во время «oczepin» (cepin) поется:

Zakukała kukaweczka na wieży,
Zapłakała Marysieczka na dzieży. Wójcicki. II, 26.

[260] Метл. 209. Кичка (ср. Старосл. кыкъ, capilli), кажется, значитъ и головной покровъ, то же, что Великор. кики-бодка (кокошникъ, въ первый разъ

Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, на другой день свадьбы, надѣваютъ на молодую очѐпокъ и намѐтку съ красною вокругъ головы лентою и приводятъ молодыхъ на паперть. Попъ беретъ ново-

---

надѣваемый на молодую), шлыкъ, волосникъ. Кромѣ того, миѳическое значеніе покровенія, о которомъ будетъ рѣчь ниже, есть еще и другое: головной покровъ, скрывая волоса, лишаетъ молодую всего, что соединялось съ дѣвичьей косой. Значеніе же косы видно изъ слѣдующаго:

Коса—дѣвья кра́сота: «Якъ жаль менѣ русои косы и дѣвоцькои красы.» Метл. 152. «Разстаюсь съ тобою, косонька, разстаюсь съ дѣвьей кра́сотой.» Гуляевъ 26. «Приступи, родимый батюшка, ко моей-то-ли дѣвьей красотѣ, расплети трубчату косу!» Тамъ же. «Вы красуйтесь, красны дѣвицы, во своей-то дѣвьей кра́сотѣ; Ужъ какъ я открасовалася: Не плести ужъ мнѣ русой косы, Не носить мнѣ алой ленточки.» Тамъ же 29. «Ты коса ли моя, косонька, ты коса ли дѣвья, красота! Меня красила ты, косонька, въ ясный день передъ солнышкомъ, темной ночью передъ мѣсяцомъ.» Тамъ же, 46.

Волоса—красота, гордость. Сочетаніе представленій красоты и гордости находимъ въ слѣд. словахъ: Басить, баситься (собств. свѣтить), красоваться (Мр. басувать), и гордиться; чѐпу́риться) (съ различнымъ удареніемъ въ разныхъ мѣстностяхъ), щеголевато одѣваться и важничать; чепыжиться, рядиться и величаться; чечениться, щегольски наряжаться и церемониться, чваниться; топорщиться, щегольски наряжаться и чваниться; хазъ, щеголь, франтъ и гордецъ, нахалъ; хазить, щеголять и храбриться, гордиться.

Соединеніе всѣхъ трехъ представленій (волосъ, красоты и гордости), или только перваго съ послѣднимъ, видимъ въ слѣдующемъ: кыкъ, волоса, Серб. кика, коса, Серб. кицошъ, франтъ, кицошитисе, наряжаться, франтить, Старосл. къıчити сѧ, гордиться; Польск. warkocz, коса. Серб. вркочъ, щеголь, вркочити се, као поносити се (jure gloriari), или кицошити се; Чеш. chlup, короткіе волоса на тѣлѣ (ср. chlp, кусокъ, Русск. хлопья и пр.), chlupatý, волосастый, косматый, Польск. chelpić się (ср. chlubić się, Чеш. chlaubiti se), хвастать, величиться. Впрочемъ, это послѣднее сближеніе требуетъ подтвержденій; въ Санскритскомъ Польскому chełpić sie соотвѣтствуетъ çалбh, gloriari, при которомъ, однако, не находимъ словъ со значеніемъ волосъ, или шерсти. Тѣмъ не менѣе вѣроятно, что коса есть не только дѣвья красота, но и гордость. Покровеніе косы можетъ находиться въ связи съ тѣмъ взглядомъ, ясно высказавшимся во многихъ народныхъ пѣсняхъ, по которому бракъ для женщины есть потеря воли и гордости: въ Польской пѣснѣ невѣста говоритъ:

O bodaj to, bodaj być dzięwczyną sobie,
Niżli służić, mój Jasieńku, tobie (Wójc. II, 15). Сравн.

брачныхъ за руки, вводитъ въ церковь, читаетъ молитву покровенію (?) головы, потомъ покрываетъ молодую серпанкомъ, окропляетъ святою водою и благословляетъ на новую жизнь. [261]

Символическое значеніе покровенія (но не скрыванія косы, о которомъ въ примѣчаніи) есть здоровье, красота, богатство и плодородіе, что видно изъ слѣдующаго:

О нѣкотор. симв. 147, прим. 2); въ Великороссіи невѣста прямо говоритъ о себѣ, что замужемъ ей «привыкать будетъ (нужно будетъ)

Спѣси-гордости убавити,
Ума-разума прибавити,
Голову держать поклонную,
Ретиво сердце покорное (Гул. 31).

Длинные волоса и борода были у Германцевъ признаками свободнаго человѣка. Усыновлявшій другаго стригъ ему волосы, или прикасался къ бородѣ. Побѣжденный врагъ, или несостоятельный должникъ, вручалъ свои остриженные волосы побѣдителю, или вѣрителю, и тѣмъ признавалъ себя его рабомъ. Дитмаръ Межиборскій говоритъ о побѣжденныхъ Лужичанахъ: «pacem abraso crine supremo et cum gramine datisque affirmant dextris» (Grimm). Покровеніе косы можетъ имѣть одинаковый смыслъ съ постриженіемъ волосъ. Помнится, что гдѣ-то, при покровеніи молодой, нѣсколько подстригаютъ ей косу.

Покрывая волоса, дѣвица, кромѣ красы и воли, лишается еще и нѣкоторой, свойственной ей до того, таинственной силы. Вѣдьма чаруетъ всегда простоволосая, чѣмъ объясняется упоминаніе въ заговорахъ простоволосыхъ дѣвокъ, или бабъ. Въ заговорѣ отъ уроковъ: «Отговариваю (имя рекъ) отъ колдуна и колдуницы.... отъ дѣвки самокрутки, отъ бабы простоволоски» (Гул. 51). Простоволосой приписывается сила взростить чудесную траву: «Одоленъ трава! не я тебя поливалъ, не я тебя породилъ; породила тебя мать сыра земля, поливали тебя дѣвки простоволосыя, бабы самокрутки» (Сах. Ск. Р. Н. 1, 2, 20 и др.). Въ Сербской пѣсни дѣвица, думая, что женихъ ее обманулъ, хочетъ мстить ему такимъ образомъ:

Изитиħу млада гологлава,
Гологлава, косе расплетене,
Куда юнакъ поде по дѣвойку,
Нека му е несретьна дѣвойка (Пѣсн. I, 425).

[261] Терещ. II, 334.

Я жъ тебе, сестрице, напинаю,
Щастямъ-здоровьямъ надѣляю:
Будь здорова, якъ вода,
А будь богата, якъ земля,
А пригожа, якъ рожа!» [262]

Косвеннымъ образомъ это значеніе подтверждается и слѣдующимъ. Листья и по народному взгляду покрываютъ, одѣваютъ дерево. Такъ, на пр., въ Сербской пѣсни:

Зима проде Дюрдевъ данакъ доде,
Те се гора преодѣне листомъ,
А землица травомъ и цвіетомъ. [263]

На этомъ основаніи брачной покровъ сближается съ зеленью деревьевъ, такъ что послѣдняя служитъ символомъ перваго и брака вообще. Къ сказанному объ этомъ въ другомъ мѣстѣ, [264] прибавимъ здѣсь Сербскую пѣсню, которая поется во время покровенія невѣсты: [265]

Долети листакъ од ника поля,
Паде девойци на зеленъ венацъ,
На зеленъ венацъ, на русу косу.
Ние то листакъ одъ пика поля,
Веть е то бела авли-марама,
Бела марама, брига голема,
Да тудю майку майкомъ назове, и пр. [266]

Обрядъ Православной Церкви сближаетъ бракосочетаніе съ вѣнчаньемъ на царство, и на этомъ основаніи народъ находитъ извѣстныя отношенія между коронаціею и зеленью, покрывающею деревья. «Непросвѣщенные люди вѣрятъ, что ежели Государь коронуется, когда одѣвается листомъ лѣсъ, то во время владѣнія

---

[262] Метл. 208. Связь покровенія и красоты см. въ статьѣ. О нѣкотор. симв. 106.

[263] Сравн. Ніс. III, 364.

[264] О нѣкотор. симв. 107 — 108.

[265] Кадъ дѣвойци метю вательна главу.

[266] Срб. пѣсм. I, 73.

его Государство будетъ изобиловать всѣмъ, то есть, людьми, хлѣбомъ и богатствомъ; а когда въ то время, когда лѣсъ роняетъ уже свой листъ, то не такъ можетъ быть изобильно». [267] Допустивши даже, что зелень стала примѣтою при коронаціи вовсе независимо отъ сравненія коронаціи со свадьбою, мы все же въ правѣ заключить, что листья, какъ символъ брачнаго покрыванья, имѣютъ тотъ же смыслъ, что и упомянутая примѣта при вѣнчаньи на царство.

Покровеніе невѣсты приписано «Св. Покровѣ». Основаніе этого, подобное тому, по которому, на пр., на Симона Зилота ищутъ золота, кладовъ, не исключаетъ другаго, болѣе глубокаго: какъ Св. Власій сталъ покровителемъ скота, по тому что былъ имъ прежде богъ Волосъ, такъ Покрова=покровительница браковъ, по тому что была нѣкогда богиня, покрывающая дѣвицъ брачною ѳатою.

Покровъ Пр. Богородицы празднуется 1 Октября, т. е., въ то время, когда начинаются свадьбы между поселянами. Въ этотъ день въ Великороссіи дѣвицы ставятъ свѣчи Матери Божіей и просятъ ее о ниспосланіи жениховъ. Весь день проводятъ они въ своемъ кругу. Если попадетъ къ нимъ случайно молодецъ, то замѣчаютъ его движенія и разговоры и по нимъ судятъ о будущемъ (женихѣ). [268] Въ Галицкой Руси дѣвицы говорятъ:

Святая Покровонько,
Накрый менѣ головоньку,
Та хочъ бы вже й онучью,
Най ся довго дѣвкой не мучу!

Въ Великороссіи невѣста причитаетъ: «Ты, Покровъ Богородица! Покрой меня, дѣвушку, пеленой своей нетлѣнною иги на чужую сторону! Введенье мать Богородица! Введи меня на чужую сторонушку! Стрѣтенье мать Богородица! Встрѣть меня на чужой сторонушкѣ!» [269] Въ Бѣлоруссіи на Покрову дѣвицы, поставивъ свѣчу передъ образомъ Божіей Матери, говорятъ:

---

[267] Абебега 223.

[268] Терещ. IV, 59.

[269] Тамъ же II, 269, 225—226.

Святой Покровъ!
Покрывъ землю и воду,
Покрый и меня молоду! [270]

Важнымъ указаніемъ на стихійное значеніе божества, замѣненнаго Покровою, служитъ то, что «считается счастливыхъ предзнаменованіемъ для обрученныхъ, если на Покровъ (1 Октября) выпадаетъ снѣгъ. Тогда дѣвицы говорятъ: «Батюшка Покровъ! покрой сыру землю и меня молоду!» Иныя говорятъ: «Бѣлъ снѣгъ землю покрываетъ, не меня ли молоду за мужъ снаряжаетъ?» [271] Изъ этого видно, что Покровъ представляется здѣсь не согласно съ Христіанскимъ преданіемъ, и что миѳическое существо, покрывающее дѣвицъ брачнымъ покровомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ покрываетъ землю снѣгомъ.

Выше мы замѣтили связь представленій соломы, покровенія и облака въ Нѣм. halm и gehilwe. Къ этому прибавимъ, что не только снѣжный покровъ земли, сближаемый, какъ мы видѣли, съ покровомъ невѣсты, представляется тканью, [272] но также и дымъ, туманъ, облако. Тонкая ткань сравнивается съ дымомъ: «рубочокъ якъ дымъ тонесенькій;» въ Польской сказкѣ дѣвица навиваетъ, какъ нить, на золотой клубокъ синюю мглу, которая подымается изъ ручья; [273] по Нѣмецкому повѣрью вѣдьмы прядутъ горный туманъ; Серб. пѣсня сравниваетъ знамена, слѣдовательно, ткань, съ облаками:

Бойна копля, као чарна гора,
Све баряци, као и облаци. [274]

Наконецъ самое слово облако (Обл. Великоруск. оболокъ, Серб. облакъ, Польск. obłok) имѣетъ очевидную связь съ тканью и покровеніемъ: оболокаться, одѣваться (ср. въ заговорѣ тождеслов-

[270] Тамъ же 473.

[271] Сах. Ск. Р. Н. 7, 60. Мы ставимъ «снаряжаетъ» (снѣгъ) вм. снаряжаютъ.

[272] О нѣкот. симв. 146.

[273] Baliński, Pow. L. Pol. 134 — 135.

[274] Србск. пѣсм. II, 313.

ное выраженіе «оболокусь я оболоками» и пр.),[275] оболочка, платье, одѣяло, волокно, нить и (Олон.) холстъ.[276] Это заставляетъ ожидать сравненія брачнаго покрова и съ облакомъ. Такое сравненіе дѣйствительно находимъ въ Польск. свадебной пѣсни:

Przykryłosię niebo obłokami
Przykryłasię Marysia rąbkami.

Отсюда выводимъ отношеніе богини, покровительствующей браку, покрывающей невѣсту рубочкомъ и землю снѣгомъ, къ тучѣ.

На связь тучи съ другими несомнѣнными, или предполагаемыми, символами брака, именно съ соломою, зеленью, покрывающею деревья, и покровомъ невѣсты, указываетъ отчасти и то, что мгла, туманъ, есть, между прочимъ,[277] символъ богатства, счастья; ср. Литовск.

Asz melszczau Dewą per wisą dėną
Bent miglotą denelę;
Asz melszczau Dėwą per wisą dėną
Bent bagotą mergytę.[278]

(Я бы просилъ уБога весь день хоть туманнаго денька, я бы просилъ у Бога весь день хоть богатой дѣвицы). Въ Нижнедѣв. Уѣздѣ Ворон. Губ. «на крестинахъ бабы приносятъ кашу и, приподнимая ее три раза вверхъ, говорятъ: «Какъ въ полѣ туманъ, такъ

---

[275] Туманъ, какъ меракъ, значитъ, какъ извѣстно, печаль.

[276] Гуляевъ 42.

[277] Польск. dziewo-słąb, сватъ, дружко (л изъ н, какъ, въ małżonek изъ manżonek). Чеш. snaubiti, snúbiti, сватать, snaubce=dziewosłąb Юнгманъ сближаетъ съ Лат. nubere, nubes. Еще вѣрнѣе въ фонетич. отношеніи будетъ сравненіе съ Лат. nimbus, фата, покрывало, облако, проливной дождь. Такимъ образомъ с-нж-бити (предполагаемое) могло собственно значить покрывать невѣсту, подобно тому, какъ облако покрываетъ небо. Сближеніе Польск. słąb съ корнемъ люб встрѣчаетъ препятствія въ томъ, что нѣтъ другаго примѣра корня луб (Скр. лубh) съ носов. звукомъ. Что до перехода кореннаго л въ н, то онъ возможенъ.

[278] Wójcicki. Pieśn. II, 77.

[279] Nesselm. Lit. Volkslied. 100.

пусть будетъ младенцу счастье и таланъ!»[280] Кажется, у Шевченка риѳма: «Ой тумане, тумане, Мôй латаный талане», взята изъ народной пѣсни и, подобно нѣкоторымъ другимъ народнымъ риѳмамъ, основана на сродствѣ представленій.

Сводимъ черты, собранныя въ этой главѣ:

а) Каша приводится въ связь со Святою Варварою, изъ чего заключаемъ о первоначальной связи каши съ языческою богинею. Греча, изъ которой варится каша, называется княгинею: она, подобно другимъ божествамъ, посѣщаетъ дома смертныхъ и приноситъ урожай, плодородіе и скота и людей. Съ вареньемъ каши тождественно по значенію обсыпанье, которое, въ свою очередь, сближается съ обливаньемъ. Обряды варенья каши, обсыпанья и обливанья суть символы дождя и воды. Всѣ три обряда (а равно и связанный съ ними обрядъ битья горшковъ) составляютъ принадлежность не только Рождества, но и свадьбы и похоронъ. Слѣдовательно, богиня, которой варилась каша, имѣла отношеніе къ дождю и водѣ, къ браку и смерти, имѣющимъ какую-то связь съ Рождествомъ.

б) На основаніи связи представленій соломы и покровенія, сближаемъ Рождественскій и свадебный обрядъ устиланья полу соломой съ брачнымъ обрядомъ покрыванья невѣсты. Оба обряда сходны по значенію. Покрыванье молодой приписывается Св. Покровѣ, замѣнившей языческую богиню; оно сравнивается со снѣгомъ, покрывающимъ землю, зеленью, покрывающею деревья, тучами, покрывающими небо.[281] Снѣгъ и тучи, съ коими приводится въ связь эта богиня, только другая форма дождя и воды, о которыхъ выше.

Въ какомъ отношеніи находится эта богиня къ двумъ другимъ божествамъ, на которыхъ указываютъ другіе Рождествен-

---

[280] Воронежск. литерн. сборникъ 297.

[281] Есть миѳическая связь между листвою древесною и тучами: эти послѣднія сами представляются деревомъ.

скіе обряды, на это мы не нашли яснаго отвѣта въ самихъ обрядахъ. Предположивши, что совокупность Рождественскихъ обрядовъ не есть случайный подборъ, но изображаетъ одинъ миѳъ, можно догадываться, что если Божичъ-солнце есть сынъ Бадняка-грома, то богиня-туча есть его мать. Достоенъ вниманія послѣдовательно проведенный параллелизмъ между Рождествомъ и свадьбою: Богъ, сковавшій плугъ, славимый на Рождество, вмѣстѣ съ тѣмъ куетъ свадьбы; кабанъ и олень, животные образы солнца, равно относятся и къ Рождеству и свадьбѣ; точно такъ и хлѣбъ коровай; о кашѣ и сродныхъ съ нею обрядахъ сказано выше. Пока намъ не извѣстно такое же полное сходство Рождества съ другимъ годовымъ праздникомъ, мы готовы видѣть въ этомъ сходствѣ указаніе на то, что Рождественскіе обряды изображаютъ бракъ небесныхъ существъ, по образу котораго совершался бракъ земной. На это предположеніе мы смотримъ, какъ на вопросы. Отвѣта на нихъ будемъ искать въ свѣдѣніяхъ, сохраненныхъ преимущественно въ сказкахъ о богинѣ, которую мы считаемъ за одно лицо съ найденною нами по Рождественскимъ обрядамъ.

А. Потебня.

ЧТЕНІЯ

ВЪ

ИМПЕРАТОРСКОМЪ

ОБЩЕСТВѢ

ИСТОРІИ И ДРЕВНОСТЕЙ РОССІЙСКИХЪ

ПРИ

МОСКОВСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

ПОВРЕМЕННОЕ ИЗДАНІЕ

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЮ

О. М. БОДЯНСКАГО.

1865.

ІЮЛЬ — СЕНТЯБРЬ

КНИГА ТРЕТЬЯ.

МОСКВА.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ (КАТКОВЪ И К°).

НА СТРАСТНОМЪ БУЛЬВАРѢ.

1865.

II. Баба-Яга.

---

7. Нѣтъ спору, что въ Германской Миѳологіи та женская личность, къ которой относятся намеки Рождественскихъ обрядовъ, есть Гольда или Берта. Съ Гольдою-Бертою сходно во многихъ чертахъ, а нѣкогда было тождественно, Миѳическое существо, имя котораго поставлено въ заглавіи статьи. По этому вѣроятно, что оно именно предполагается Рождественскими обрядами, хотя бы прямыхъ указаній на это и не было.

Гольда, въ новыхъ Нѣм. нар. Holle, Hulle и пр., значитъ кроткая, милостивая, благосклонная, и дѣйствительно представляется благосклонною къ людямъ.

Когда идетъ снѣгъ, то это, говорятъ, Frau Holle взбиваетъ свою пуховую постель, или щиплетъ своихъ гусей, или широко разстилаетъ свое бѣлое платье. Если дождь идетъ всю недѣлю, то въ пятницу, или въ субботу, слѣдуетъ ожидать солнечнаго дня, т. е., Гольдѣ нужно высушить къ Воскресенью свое покрывало. Изъ этихъ и имъ подобныхъ свидѣтельствъ выводится, что въ основаніи образа Гольды лежатъ различныя представленія небесной воды, тучи, посылающей дождь и снѣгъ.

Еще въ Ведахъ небесная вода представляется земною, облако—колодцемъ. Въ силу такого же представленія Гольда живетъ не только на небѣ, но и въ озерѣ, или источникѣ. Люди видятъ, какъ въ полдень она, прекрасная бѣлая женщина, купается и исчезаетъ въ волнахъ. Сказка помнитъ, что колодязь Гольды собственно не на землѣ, а на небѣ: дѣвица, брошенная мачихою въ этотъ колодязь, находитъ на днѣ его домъ Гольды на пре-

красномъ лугу; Гольда задаетъ ей работу каждый день перебивать постель, такъ чтобъ сыпались перья, отъ чего на этомъ свѣтѣ снѣгъ; но вѣдь снѣгъ идетъ сверху, а не снизу.

Не менѣе древни представленія облака горою, пещерою, или деревомъ, лѣсомъ, согласно съ коими Гольда живетъ также въ горѣ, въ просторной и свѣтлой пещерѣ, или въ избушкѣ въ лѣсу.

Изъ представленія небесной воды источникомъ рода земли вытекаетъ повѣрье, что ежегодные объѣзды Гольды на колесницѣ (т. е., тучѣ), во время Святокъ (съ 24 Генв. по 4 Дек.) и Масляной сообщаютъ странѣ плодородіе.

Какъ въ Славянской народной поэзіи земля—жена и плодъ земли соотвѣтствуетъ плоду жены, такъ Гольда даетъ плодородье не только полямъ, но и женамъ. У нея, въ свѣтломъ пространствѣ, за тучею, живутъ зародыши всего живаго, сѣмена растеній и души еще не родившихся дѣтей. Послѣднее видно изъ повѣрій о томъ, откуда берутся дѣти. Въ Кельнѣ говорится, что дѣтей приносятъ изъ колодязя у церкви Св. Куниберта, гдѣ до рожденія сидятъ они вокругъ Божьей Матери, которая кормитъ ихъ кашею и играется съ ними. [1] Въ этомъ колодязѣ свѣтло, какъ днемъ. Въ другихъ мѣстахъ дѣтей берутъ изъ прудовъ, изъ болота, или моря (aus dem Moor, oder dem Meer). Одинъ такой прудъ называется прудомъ Гольды (Hollenteich), другой (такъ какъ души суть эльбы, «die guten Hollen» или «Gütchen)—Gütchenteich, Gütchengrub. Мѣстами привозятъ дѣтей на лодкахъ, мѣстами приноситъ ихъ аистъ, [2] болотная птица, имѣющая миѳическую связь съ бракомъ и рожденіемъ, что видно, между прочимъ, изъ Нѣмецкаго повѣрья, что если дѣвица увидитъ летящаго аиста, то это предвѣщаетъ ей свадьбу (sie kommt auf den Brautwagen), а если сидящаго, то ее будутъ просить въ кумы. Къ Гольдѣ, по позднему полухристіянскому повѣрью, возвращаются и по смерти души некрещенныхъ

---

[1] Въ Малороссіи обмиравшая старуха видѣла въ раю, какъ Мать Божія чулокъ вяжетъ, а умершія дѣти передъ нею золотые клубочки держатъ (Записки о Южной Россіи I, 311).

[2] Odebero (Древне-Верхне-Нѣм.), аистъ, собственно, приносящій дѣтей, изъ od, proles и bero, ferens (Grimm).

дѣтей. На этомъ основаніи можно бы предположить, что и во времена чистоты язычества загробная участь дѣтей была отлична отъ участи мужей, за которыми Вуотанъ посылаетъ Валкирій на поле битвы и тѣхъ, которыхъ морская богиня Ранъ (Rahana, spoliatrix) сѣтьми завлекаетъ въ свои пучины. Но такое разграниченіе не первоначально. Весьма вѣроятно, что Ранъ первоначально тождественна съ Гольдою; Имп. Карла, Фридриха Барбароссу съ войскомъ (Bergentrückte Helden) и души людей всякаго возраста, сказанія помѣщаютъ въ пещерѣ, или въ колодцѣ Гольды. Полагаютъ, что герои, заключенные въ скалѣ, замѣнили верховныхъ боговъ Водана и Тунара, которые раздѣляли съ Гольдою власть надъ царствомъ смертныхъ.

Подобно Водану, Гольда принадлежитъ къ такъ называемому «Wüthendes Heer», т. е., къ ночному полету духовъ, въ основаніи коего лежитъ представленіе облака, со свистомъ и шумомъ гонимаго вѣтромъ. Въ этомъ полетѣ Гольду сопровождаютъ не только души дѣтей и людей всякаго возраста, но и вѣдьмы, почему въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Германіи «Hollefahren, mit der Holle fahren» принимается въ смыслѣ полета вѣдьмъ.

Гольда, какъ и другія богини, развившіяся изъ представленія облака, прядетъ, что, кажется, слѣдуетъ объяснять, съ одной стороны, связью облака, или тумана, покровенія, ткани и пряденья, съ другой—тѣмъ, что небесныя воды—женщины, почему имъ очень прилично одно изъ главныхъ женскихъ занятій. Гольда и сама прядетъ, и покровительствуетъ воздѣлыванью и обработкѣ льна. Прилежнымъ пряхамъ она даритъ прялки, прядетъ для нихъ по ночамъ, лѣнивымъ она зажигаетъ, или мараетъ, кудель. Когда на Рождество она обходитъ страну, то привязываютъ новыя мычки къ прялкамъ и оставляютъ ихъ на ночь, нарочно для нея; на Масляной, когда она возвращается, все должно быть попрядено и прялки попрятаны. Если она найдетъ все въ порядкѣ, то благословитъ пряхъ, если нѣтъ, то проклянетъ: «So manches Haar (т. е., сколько волоконъ въ кудели), so manches gute Jahr!» или: So manches Haar, so manches böse Jahr!» Въ другихъ мѣстахъ опять говорятъ, что въ теченіе 12-ти ночей (zwölften) не должно быть льну на прялкахъ, и что, въ противномъ случаѣ, пріидетъ Frau Hulla и накажетъ. На Ренѣ (die Rhön), въ суб-

боту Гольды (Samstag der Hulla) вовсе не работаютъ: не метутъ избы, не вывозятъ навозу, не пашутъ.

Весьма важно, что Гольда является не только молодою и прекраснoю, но сгорбленною, длинноногою, зубатою старухою съ косматыми всклоченными волосами. О человѣкѣ съ вихреватыми волосами до сихъ поръ говорится: «Er ist mit der Holle gefahren». Гольдою пугаютъ дѣтей. Эта двойственность Гольды, ея красота и безобразіе объясняютъ тѣмъ, что безобразіе прибавлено вліяніемъ Христіянства. Но съ этимъ согласиться нельзя, по тому что нѣкоторыя уродливыя черты Гольды и сродныхъ съ нею существъ очень глубоко коренятся въ миѳахъ.

Скандинавская Huldra, Hulla тоже то молода и хороша, хотя, какъ наши вѣдьмы съ хвостомъ (указаніе на животное происхожденіе ея человѣческаго образа), то стара и безобразна. По другимъ, она спереди красива, а сзади безобразна, какъ наши черти. Въ голубомъ платьѣ и въ бѣломъ покрывалѣ, она приближается къ пастухамъ и стадамъ, принимаетъ участіе въ людскихъ плясkахъ, любитъ музыку и пѣсни, и сама поетъ печальнымъ напѣвомъ. Въ лѣсахъ видятъ ее старухою въ сѣромъ платьѣ, съ подойникомъ въ рукѣ, впереди стада. Въ Скандинавіи она покровительствуетъ скотоводству, тогда какъ въ Германіи уже земледѣлію.

Берхта, Frau Berchte, ДВН. Pёrahta, извѣстна только въ тѣхъ Южно-Нѣмецкихъ странахъ, гдѣ неизвѣстна Гольда, и первоначально тождественна съ нею. Хотя, судя по имени (perahta, свѣтлая, блестящая), она должна быть добрая, кроткая богиня, и хотя дѣйствительно встрѣчается ея эпитетъ «die milte (milde) Behte, но эта черта заслоняется въ ней чертами противоположными. Обыкновенно она—дѣтское пугало, безобразная старуха: die wilde, eiserne Bertha, Frau Precht mit der langen nas', Percht mit der eisnen nasen. Упоминается «Berhte mit dem fuosze», у которой одна нога шире другой, будто бы отъ пряденья на самопрялкѣ, что на самомъ дѣлѣ совершенно невозможно, по тому что самопрялка изобрѣтена только въ XVI ст., а безобразная нога Берхты-черта, вѣроятно, доисторическая. У Берхты, какъ и у Гольды, косматые и перепутанные волосы.

Появляется Берхта между людьми, какъ Гольда, in den Zwölften; есть и особенный день, названный по ея имени (Perchtentac, Perchtennaht), именно, день на канунѣ Крещенья, наша Голодна кутя. Въ этотъ день, за ужиномъ, должна непремѣнно быть рыба (мѣстами именно сельди) и каша (иногда именно овсяная), или клецки, или особенное печенье на водѣ, или молокѣ. По одному преданью сама бѣлая женщина (т. е., Берхта, свѣтлая) разъ на вѣчныя времена оставила ѣсть въ этотъ день клецки и сельди. Кто же ѣстъ другое, у того она ночью распоретъ животъ, выметъ изъ него эту пищу и наполнитъ животъ рубленою соломою, или стружками, кирпичемъ, потомъ зашьетъ лемешомъ, вм. иголки, и желѣзною цѣпью, вм. нитки.

Подобно Гольдѣ, Берхта смотритъ за пряхами. Разъ въ ночь подъ Крещенье застала она въ одной избѣ веселое общество. Разгнѣванная этою веселостью, нарушавшую святость поста, она бросила въ окно 12 пустыхъ веретенъ и приказала напрясть ихъ черезъ часъ. По совѣту одной дѣвицы, другія обвернули веретена паклею, обопряли ихъ по разу и такъ отдали Берхтѣ, когда она воротилась. Та ничего не сказала, и только покачала головою. Въ другомъ мѣстѣ одна старуха пряла въ этотъ самый вечеръ. Берхта отодвинула окошко, заглянула въ избу и, видя нарушеніе праздника, бросила на полъ нѣсколько веретенъ, приказавши напрясть ихъ черезъ часъ. Старуха обопряла ихъ по разу, и бросила въ протекавшій вблизи ручей, и тѣмъ, по видимому, примирила богиню.

Очень замѣчательна связь Берхты съ плугомъ, плодородіемъ земли и эльбами, т. е., душами умершихъ дѣтей. Въ плодородной долинѣ на берегу Залы съ давнихъ поръ жила Берхта, царица эльбовъ (der Heimchen). По ея повелѣнію эльбы орошали поля, а она сама пахала подъ землей своимъ плугомъ. Но когда люди оскорбили ее, она рѣшилась оставить эту мѣстность. Въ ночь на канунѣ Крещенья къ перевозчику изъ ближней деревни на берегу Залы явилась высокая, величественная женщина, окруженная плачущими дѣтьми и потребовала, чтобъ онъ перевезъ ее черезъ рѣку. Она вошла въ лодку, за нею дѣти втащили плугъ и множество другой утвари. При этомъ они громко плакались, что приходится оставлять прекрасный край. Когда причалили къ тому

берегу, Берхта приказала перевозчику воротиться за остальными дѣтьми, а сама тѣмъ временемъ стала чинить плугъ. Вмѣсто платы она дала перевозчику отпавшія при этомъ щепки. Ворча, взялъ онъ три изъ нихъ и, воротившись домой, бросилъ ихъ на подоконникъ. На утро оказалось тамъ, вмѣсто щепокъ, три червонца. Такъ и Гольда платитъ за починку своей колесницы щепками, которыя потомъ превращаются въ золото. [3]

Собранныя здѣсь черты, составляющія одно цѣлое, одинъ миѳическій образъ, дадутъ намъ возможность смѣлѣе возстановлять вышедшую изъ сознанія связь между соотвѣтствующими чертами Славянскихъ миѳовъ.

8. а) Изъ очень распространенныхъ у Славянъ и Германцевъ предразсудковъ видно, что мышь находилась въ какомъ-то особенномъ отношеніи къ человѣческимъ, особеннно къ дѣтскимъ, зубамъ. У Нѣмцевъ: кто ѣстъ хлѣбъ надъѣденный мышами, у того не будутъ болѣть зубы; чтобъ у дитяти хорошо прорѣзывались зубы, мать должна откусить у мыши голову и повѣсить ее на шею дитяти; когда выпадетъ молочный зубъ, нужно засунуть его въ мышиную норку, чтобъ не болѣли зубы; дѣти засовываютъ выпавшій зубъ въ мышью норку, говоря при этомъ: «Maus, Maus komm heraus, bring mir einen neuen Zahn heraus!» [4] Въ Великороссіи, когда у ребенка падаютъ зубы, то велятъ ему стать спиною къ запечку и бросить зубъ за печь, говоря: «Мышка, мышка! на тебѣ рѣпяной зубъ, а мнѣ дай костяной!» Вѣрятъ, что отъ этого зубы скорѣе ростутъ. [5] Въ Малороссіи, перекинувши зубъ черезъ голову, дитя говоритъ: «Мышко, мышко! на тобѣ костяный, а менѣ дай зализный». Въ Славоніи посылаютъ дитя съ выпавшимъ зубомъ на чердакъ и приказываютъ бросить тамъ, говоря: «Мишъ, мишъ, ево теби зубъ костени, а ты мени дай гвоздени!» и, сказавши это, плюнуть. Это дѣлается, чтобъ были всѣ зубы. [6] У Словаковъ и въ Чехахъ, вмѣсто мыши, въ этомъ

---

[3] О Гольдѣ и Берхтѣ см. Grimm, Myth. 244—259; Wolf, Beitr.; Mannhardt, Germ. Mythen 255 слѣд. и въ др. мѣстахъ.

[4] Wolf, Beitr. I, Gebr. и Abergl. N 266, 35, 37, 38, 39.

[5] Абевега 203.

[6] Ilić, 28.

случаѣ обращаются къ Ежи-бабѣ, Еду-бабѣ, или просто бабѣ, т. е., по нашему къ Бабѣ-Ягѣ; у Словаковъ: когда выпадетъ у дитяти первый зубъ, мать приказываетъ бросить этотъ зубъ за печь, черезъ голову, и сказать: «Ježi-babo, stará babo, tu maš zub koštený, dej mi zaň železný»! въ Чехахъ: Jedu-babo, stará babo и пр. [7]

Если въ этой замѣнѣ есть смыслъ, то изъ нея слѣдуетъ, что мышь даетъ дѣтямъ желѣзные зубы, въ силу своего отношенія къ Ягѣ, которой приписывается благотворное вліяніе на здоровье дѣтей. Что замѣна мыши Ягою не есть безсмысленная случайность, это выводимъ, во первыхъ, изъ того, что какъ Яга, какъ увидимъ, имѣетъ отношеніе къ Рождеству, такъ и мышь; въ Мекленбургѣ, въ теченіе 12 святочныхъ ночей, не называютъ настоящимъ именемъ нѣкоторыхъ животныхъ, между прочимъ мыши и лисы; [8] во вторыхъ, изъ того, что въ Русской сказкѣ [9] мыши принадлежатъ къ хозяйству Яги; въ третьихъ, изъ слѣдующаго. Въ Славянскихъ и Нѣмецкихъ земляхъ извѣстна подъ разными именами игра въ жмурки. Изъ этихъ именъ нѣкоторыя Славянскія указываютъ на бабу, другія (Слав. и Нѣм.) на мышь. Въ Нерехтѣ на святкахъ «завязываютъ кому ни будь глаза и ведутъ къ дверямъ, приговаривая: «Поди, баба, въ кутъ по ременный кнутъ» и пр. Между тѣмъ слегка колотятъ его кулаками въ спину. Доведя до дверей и толкнувъ, тамъ его оставляютъ.

---

[7] Něme. Obr. ze Slov.; Erben., Čes písn. 5. Относительно производства слова Яга замѣтимъ слѣдующее: сравнивши формы: Польск. jędza, злая баба, чертовка, Словац. Jenži-baba, Ježi-baba, миѳич. сущ., Чеш. Jedu-baba, то же, Jezinka, злая баба, Галицко-Русс. язя, миѳ. сущ., вѣдьма, злая баба. Великор. Малор. Яга-баба, предполагаемъ въ началѣ этого сл. ꙗ = болѣе древнему ин; dz, z въ Польск. jędza, Чеш. jezinka, могло образоваться изъ смягченнаго d, которое въ несмягченномъ видѣ—въ Чеш. Jedu-baba; з и ж въ Русс. язя, Слов. Ježi-baba, предполагаютъ г, а это могло выйти изъ dh, какъ въ словѣ звонъ, дзвонъ, отъ кор dhban. Такимъ образомъ для всѣхъ Славянскихъ формъ получаемъ кор. индh, который въ Скр. значитъ зажигатъ (горѣть, свѣтить?). Относительно чередованія зв. д и г ср. относящіяся къ тому же кор. индh слова: ядно, жженіе (въ Азбуков.), язва, рана, и Пск. ягнуть, жигнуть, кольнуть.

[8] Kuhn и Schw. Nordd. Sag. 411.

[9] Аѳанас. I, 12.

Потомъ съ завязанными глазами онъ ловитъ. Игра эта, называемая здѣсь жмачки... кромѣ святокъ не употребляется.» [10] По Чешски эта игра называется slepá baba, hra na slepou babu, kuca baba, и употребляется преимущественно зимою; [11] по Польски, кромѣ именъ zmružek, mžyk, еще ślepa babka и ciuciu babka, Малоросс. цюцю бабка, Великоросс Ряз. играть чучаромъ. По Нѣм между прочимъ blindesmäusel, blinzel mäusel; [12] Срб. слiепи мишъ, летучая мышь и игра жмурки («да се играмо слiепога миша»), которая иначе называется еще туту-мишъ, тутъ-мишъ. Въ первой половинѣ этого послѣдняго слова не трудно узнать Малор. Польск. цюцю, Великор. чучаръ; этимологическаго значенія не знаемъ.

Многія сказки дошли до насъ въ двухъ редакціяхъ, отличныхъ другъ отъ друга тѣмъ, что то, что въ одной разсказывается о Царевнѣ, или просто дѣвицѣ, въ другой говорится о Царевичѣ, или просто молодцѣ. Такъ, на пр., по одному разсказу Царевна обѣщаетъ выйти за того, кто ее три раза найдетъ, по другому [13] за того, кто отъ нее три раза спрячется, такъ чтобъ она не нашла. Это раздвоеніе первоначально единыхъ миѳовъ имѣетъ мѣсто и въ примѣненіи къ бабѣ.

Если можно въ этомъ случаѣ вѣрить Крольмусу, за печью, куда бросаютъ костяной зубъ, прося желѣзнаго, живетъ не только баба, но и дѣдъ. [14] Совершенно несомнѣнно такое раздвоеніе въ Малорусской игрѣ, которая называется «Цици-бабу», но въ которой, между тѣмъ, говорится только о дѣдѣ. Поставятъ одного съ завязанными глазами въ углу, и кто ни будь изъ играющихъ спрашиваетъ его: «Дѣду, Дѣду, на чêмъ ты стоишъ?» Дѣдъ: «На глахъ (или злахъ) лободахъ, на курячêй нôжцѣ»—«Де твоя каша?»—«На полицѣ»—«А я зъѣмъ»—«А я кіемъ!»—«А я утечу»—«А я кіемъ по плечу.» За тѣмъ дѣдъ ловитъ. Изба на курячей ножкѣ, какъ извѣстно, по-

---

[10] Діевъ, Нр. и об. жит. Нерехот. Уѣзда, въ «Чтеніяхъ».

[11] Sumlork I, 474—475; Erben Čes. písn. 97.

[12] Blinzel mäusel, т. е., слѣпая мышь, по связи представленій мигать, сверкать глазами и плохо видѣть, подслѣповату быть.

[13] Skultety a Dob´ a Dobš. Slov. pov. I, 548 и слѣд.

[14] Sumlork II, 158.

стоянная принадлежность Бабы Яги. Каша упоминается и въ Чешской игрѣ: Куцой бабѣ говорятъ: «Jiš ráda kašičku? Idi si pro lzičku!»[15]

Не знаемъ, можно ли принять, на основаніи упомянутой игры, въ которой слѣпота Бабы принимается въ собственномъ смыслѣ, что Яга представлялась, между прочимъ, слѣпою. Другихъ указаній на это не имѣемъ. Можно догадываться, что слѣпота Бабы значитъ безобразіе. Представленія тьмы, слѣпоты и безобразія сродны и могутъ замѣнять одно другое. Не нужно доказывать сродства темноты и безобразія,[16] но не лишни будутъ доказательства, что слѣпъ значитъ также безобразенъ. Серб. посл. «Ліепа, али сліепа» (кадъ е жена, или дѣвойка, ліепа, али непоштена, то есть, нравственно безобразна);[17] «съ поля ліепъ, а изнутра сліепъ;»[18] въ посл.: «не плаче сліепъ, што ніе ліепъ, веть што не види біели свіетъ»—игра словъ, основанная на двойномъ значеніи слова сліепъ (слѣпъ и безобразенъ): слѣпой плачетъ не объ томъ, что онъ слѣпъ (т. е., некрасивъ), а объ томъ, что не видитъ бѣлаго свѣта.[19] Максима Црноевича, котораго красотой отецъ, Иванъ Црноевичъ, похвалился въ Венеціи, тѣмъ временемъ изуродовала, но не ослѣпила, оспа. Узнавши объ этомъ, отецъ не хочетъ вести его въ Венецію по невѣсту, чтобъ самому не оказаться лжецомъ, но мать говоритъ:

Я кадъ виде тамо у Латина,
Прегледаю киту и сватове,
Да е Максимъ сліепо діете,
Не сміюти кавгу заметнути́,[20]

т. е., когда увидятъ, что сватовъ много, то, хотя Максимъ безобразенъ, они не посмѣютъ затѣять ссоры, и отдадутъ за него невѣсту. Въ другой пѣснѣ:

---

[15] Erb. Čes. písn. 97.

[16] О нѣкотор. симв. въ Сл. нар. поэз. 49—50.

[17] Караджю. Срб. посл. 169.

[18] Тамъ же 292.

[19] Тамъ же 208.

[20] Караджю. Срб. пѣсн. II, 533.

Штери моя, дилберъ Єфимія,
Што си мене одвише ліепа,
Да е Богъ до, да си ми слiепа, т. е.,

безобразна. Причина такого желанія:

Не просе те млади капетани,
Ни одъ мора морски дженерали,
Веть те просе Турки и хайдуци. [21]

Возможно также, что Баба въ жмуркахъ представляется слѣпою не только въ смыслѣ мрака — безобразія, но и въ смыслѣ мрака — смерти. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что Яга-Баба (которую мы принимаемъ за одно лицо съ Цюцю-Бабою, Куца-Бабою), какъ увидимъ ниже, похищаетъ дѣтей, т. е., есть смерть. Самая игра въ жмурки можетъ изображать такое похищеніе.

Роль мыши въ этой игрѣ можетъ быть объяснена такимъ образомъ: Мыши въ Германской Миѳологіи — эльбы, души (Mannh. Germ. Mygth. 506. 79). Гольда—царица душъ-эльбовъ. То же предполагаемъ и о Ягѣ, чѣмъ объяснится ея связь съ мышами. Животныя формы душъ, на пр., гусь, лебедь, представляются то благодѣтельными существами, приносящими другія души на этотъ свѣтъ, ангелами хранителями (Mannh. ib. 306), то уносящими эти души на тотъ свѣтъ. Въ нашей игрѣ мышь, какъ посолъ смерти, отождествляется съ самою Ягою (или дѣдомъ), отъ нея заимствуетъ эпитетъ (слѣпая), указывающій на отношеніе къ смерти. Но въ Ск. Аѳ. V. 65. въ жмуркахъ не мышь ловитъ, а напротивъ она, какъ доброе существо, спасаетъ дѣвицу отъ ловящаго. Злая мачиха заставляетъ мужа отвести его родную дочь въ лѣсъ, въ землянку. Дѣвка затопила печку, заварила кашу. Откуда ни возьмись мышка, и говоритъ: «Дѣвица, дѣвица, дай мнѣ ложечку кашки!» Дѣвица ее накормила. Ночью вломился медвѣдь (замѣна Яги, обыкновенно дѣйствующаго лица въ сказкахъ этого разряда): «Ну-ка, дѣвушка, говоритъ, туши огни, давай въ жмурку играть!» Мышка заставила дѣвицу влѣзть подъ печь, а сама, вм. нея, взяла колокольчикъ и стала бѣгать. Гоняется медвѣдь за мышкою — не поймаетъ; сталъ ревѣть да полѣньями бросать, усталъ и молвилъ: «Ма-

[21] Тамъ же III, 246.

стерица ты, дѣвушка, въ жмурку играть! за то пришлю тебѣ утромъ стадо коней да возъ добра.» На другую ночь мачиха шлетъ туда же свою родную дочь. Эта не кормитъ мышки и безъ ея помощи погибаетъ.

б) У Сербовъ дѣти просятъ желѣзнаго зуба не у мыши, или Яги, а у вороны: «Кадъ маломъ дѣтету изваде кой зубъ, воля, да га пребаци преко куте, говорети:« На ти, врана, коштанъ зубъ, дай ти мени гвозденъ зубъ!» [22] Прежде всего очевидно, что основаніе этого можетъ лежать не въ естественныхъ, а въ миѳическихъ, свойствахъ вороны, и это служитъ намъ подтвержденіемъ того, что не въ однихъ естественныхъ, но и въ миѳическихъ свойствахъ мыши слѣдуетъ искать объясненія тому, по чему она даетъ дѣтямъ зубы. На основаніи замѣны мыши Ягою, мы предполагаемъ, что и ворона даетъ желѣзные зубы, какъ птица, посвященная Ягѣ, или какъ животный образъ этой послѣдней. Яга-Баба сама представлялась зубатою, что видно изъ названія растенія dentania: Бабьи зубья, babí zub, babie zęby (по формѣ корней), и изъ нѣкоторыхъ другихъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ приведемъ здѣсь два: Въ Великороссіи, въ святочныхъ переряживаніяхъ одно изъ видныхъ мѣстъ занимаетъ Баба Яга-костяная нога (откуда можно заключать, что она появляется между людьми на Рождество); она ѣдетъ въ ступѣ, помеломъ заметаетъ слѣдъ, правитъ костылемъ; зубы имѣетъ черные и открытые, лицо старое и морщиноватое; загадываетъ загадки и сама отгадываетъ. [23] За одно лицо съ Ягою считаемъ Серб. гвозден зубу: «У сріему гвоздензубомъ плаше дѣцу, а особито младе преле, говорети, да она носи у лонцу жара, и да те спалити прсте онима, кое добро не преду.» [24] Здѣсь напомнимъ, что Гольда представляется и зубатою, что Берхта имѣетъ особенное отношеніе къ желѣзу: то называется она желѣзною (die Eisenne B.), то отдѣльныя части тѣла у нея желѣзныя: желѣзный носъ, желѣзная грудь (B. mit der eisernen Zitze); [25] обѣ эти богини, какъ и гвоздензуба,

---

[22] Караджъ. Рѣчн. зубъ.

[23] Терещ. VII, 162.

[24] Караджъ. Рѣчн. гвоздензуба.

[25] Mannhardt Germ. Myth. 80.

покровительствуютъ пряденью и наказываютъ лѣнивыхъ пряхъ. Что касается до способа, какимъ наказываетъ гвоздензуба, то онъ, быть можетъ, имѣетъ связь съ предположеннымъ выше, впрочемъ, не яснымъ для насъ, этимологическимъ значеніемъ слова Яга (кор. индh, жечь).

Имѣя указаніе на связь вороны и Яги, мы можемъ заключать отъ миѳическихъ свойствъ первой къ свойствамъ второй. При этомъ замѣтимъ, что извѣстныя миѳическія свойства приписываются обыкновенно не одной породѣ, а нѣсколькимъ, которыя языкъ и народная поэзія находятъ сродными. Это сродство выражается или единствомъ слова при разности значеній (на пр., Скр. hанса, гусь и фламинго), или тѣмъ, что названіе одной породы употребляется, какъ постоянное приложеніе названія другой (на пр., гуси — лебеди), или наконецъ болѣе развитыми формами, въ родѣ, на пр., той, что дѣвица, выходя замужъ, отстаетъ отъ стада лебединаго и пристаетъ къ стаду сѣрыхъ гусей — молодушекъ. Такимъ образомъ ворона связана съ галкою, сорокою, коршуномъ и кукушкою. Ср. Обл. Великорусск. клýша, ворона и галка, клýши, пиковая (чорная) масть въ картахъ, галки — то же: постоянное сочетаніе «Сорока-ворона,» Чеш. luňak, обыкновенно коршунъ, соколъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Чехъ, какъ говоритъ Крольмусъ, значитъ ворóна; кукушка самка въ извѣстныхъ случаяхъ превращается въ хищнаго самца изъ соколиной породы (Чеш. ostříž).[26]

Гольда посылаетъ, или приноситъ, на свѣтъ души дѣтей, кормитъ ихъ кашею, пока они, до рожденія, живутъ у нея, и ухаживаетъ за ними и послѣ рожденія ихъ на свѣтъ,[27] похищаетъ дѣтей, т. е., беретъ ихъ къ себѣ, когда они умираютъ. Все это приписывается и воронѣ и сроднымъ съ нею птицамъ, а слѣдовательно и Ягѣ.

Ворона у Чеховъ, а вѣроятно и у другихъ Славянъ, приноситъ дѣтей: она «ve Boleslavsku šestinedělkám novonarozeňátka ko-

---

[26] Krolmus I, 37 — 38.

[27] Mannhardt, Germ. Myth. 268.

mínem pouští dolu. Baba (повитуха) pod komínem je do klína chytá. V kraji okolo Labe opět luňak (falcus milvo) nosi děti. Na Krkonošich čapi (аисты) chlapce, a vrány holky skrze okna přinášejí. Obecně ale přinos děti v Čechách vraně se přičita, procež když se vrána okolo staveni potuluje, to, prý, znamená, že některá pánna v tom-to domě se podnese (лишится дѣвства, забеременѣетъ), protož je děvčata pometlem od domu hněvivě odháněji.»[28] «Straka, kukačka a vrána, když priletějí v letě do domovní zahrady, nesou, prý, novinu, že některá panna se v tom-to domě podnese, proceż je dívky ze zahrad koštětem od domu hněvivě vyháněji.»[29] «Když ke koňským chlívům na hnůj sleti straka, hospodařové a jejich koňáci mají z toho radost, nebo se domnívají, že jejich březové (жеребыя) klisny hřebecky miti budou; to jím, prý, straka svým přichodem oznamuje.»[30] Изъ того, что сорока приноситъ дѣтей, могли развиться комическія выраженія: «nie srocém z ogona wypadl,» т. е., i ja nie podłego rodu.[31]

Ворона кормитъ дѣтей кашею. Въ Великой и Малой Руси извѣстна слѣдующая игра. Берутъ ручку дитяти и крутятъ пальцемъ по ладони, приговаривая: «Сорока-ворона дѣтямъ кашку варила (указывая на пальцы), одному дала, другому дала, сёму дала, сёму дала, а сёму не дала, гай, гай, сорока полетѣла!» (При этомъ щекочутъ дитя, заставляя его смѣяться), или: «Сорока-ворона дѣтямъ кашу варила, на порогѣ студила, тому дала, тому дала, тому шейку урвала и полетѣла!»[32] Изъ того, что сорока-ворона урываетъ шейку у дитяти, представляемаго однимъ изъ пальцевъ, видно, что мѣсто дѣйствія въ этой игрѣ не на небѣ, а на землѣ, съ которой ворона похищаетъ дѣтей. Слѣдуетъ прибавить, что въ Чехахъ въ такой же самой игрѣ говорится о мышкѣ, которая варитъ дѣтямъ кашку, или даетъ по кусочку сыра четыремъ, а пя-

---

28 Krolmus I, 170.

29 Тамъ же 122.

30 Тамъ же 124.

31 Linde, sroka.

32 Терещ. IV, 5 — 8.

тому наименьшему не даетъ.[33] Такое сходство вороны и мыши врядъ ли можетъ быть случайно.

Что ворона уноситъ дѣтей, видно изъ слѣдующей пѣсни, которую поютъ въ Чехахъ дѣти, завидѣвши летящую ворону («kterouž v kraji luňákem jmenuji»):

«Vrána (v. luňák) letí, nemá dětí,
My je máme, ne prodáme,
Do hrobečka (v. do popele) zakopáme,
Panu Bohu darmo dáme.»[34]

Ворона покупаетъ, т. е., похищаетъ дѣтей на тотъ свѣтъ, но ей не продаютъ ихъ, какъ птицѣ, съ которою связаны языческія вѣрованія, но хоронятъ въ землѣ и даютъ даромъ (Христіянскому) Богу. Въ другой подобной пѣснѣ говорится, по видимому, объ томъ, по чему ворона не несетъ дѣтей на землю: эти дѣти еще въ горномъ лѣсу (лѣсъ — облака), ѣдятъ тамъ кашу изъ ягодъ:

«Vrána letí, nemá dětí.
Kde je mají?» — «V černém lese.»
Co jim vaří» — «Z jahod kaši....»[35]

Въ приведенной выше пѣсни luňák, какъ говорятъ, принимается за ворону, но собственно это коршунъ, Русск. лунь, Серб. луня. И на этого коршуна дѣти кричатъ такъ, какъ на ворону (Luňák letí и пр.), и это подтверждаетъ высказанное нами въ другомъ мѣстѣ предположеніе, что игра въ коршуна[36] и такая же Мр. въ ворона,[37] имѣютъ одинаковое миѳическое значеніе съ игрою въ жмурки: коршунъ, или воронъ, похищающій дѣтей, есть одно лицо съ слѣпою бабою, или дѣдомъ, похищеніе дѣтей—ихъ смерть. Въ Чехахъ эта игра (na jestřába) принадлежитъ къ осеннимъ

---

33 Erben, Česk. písn. 3.

34 Krolmus I, 121; Erb. Česk. písn. 77.

35 Erb. Česk. písn. 77.

36 Терещ. IV, 94—96.

37 О нѣкотор. симв. 54—56.

(подзимнимъ), и это, можетъ быть, имѣетъ тотъ смыслъ, что ястребъ есть не только людская смерть, но и смерть всей природы. Дѣйствующія лица, кромѣ ястреба, насѣдка и цыплята, тогда какъ въ Малорусск. игрѣ — воронъ, матка, дѣти, изъ которыхъ послѣднее — красна пани́. Начало Чешской игры почти такое же, какъ въ Мр.: ястребъ копаетъ ямку, раскладываетъ огонь, грѣетъ воду, чтобъ цыплятъ парить,[38] а въ Малор. — чтобъ дѣтямъ очи заливать. Это заливанье очей, т. е., ослѣпленье, можетъ значить то же, что слѣпота Бабы въ жмуркахъ: ослѣпленныя дѣти дѣлаются достояніемъ смерти. Въ Малор. игрѣ, кого матка успѣетъ разсмѣшить изъ дѣтей, пойманныхъ ворономъ, тотъ принадлежитъ ей, а которое не смѣется, то ворону. Отсутствіе смѣха мы и прежде принимали за признакъ пребыванія въ царствѣ смерти, на основаніи сродства смѣха со свѣтомъ и жизнью. Въ подтвержденіе этого можемъ теперь сослаться на то, что души, пребывающія у Гольды, не должны смѣяться.[39]

Гольда и Берхта прядутъ; нѣтъ сомнѣнія, что и соотвѣтствующая имъ Славянская богиня тоже прядетъ, и этимъ объясняется, по чему пряде·ье приписывается и сорокѣ, воронѣ, коршуну: сорочья пряха, растеніе изъ рода подмаренниковъ, gulium uliginosum, Польск kania przędza, повилица, чужеядное растеніе на льнѣ, крапивѣ.[40] Въ сказкѣ дѣвица, которую мать послала пасти

---

[38] Erb. Čes. pisn 88.

[39] Mannh. Germ. Myth. 309. Если въ слѣдующемъ извѣстіи, принадлежащемъ Вуйицкому, нѣтъ прикрасъ, искажающихъ смыслъ, въ чемъ мы вовсе не увѣрены, то оно очень интересно: каня (коршунъ), дѣтская смерть, сохраняетъ отъ своей животной формы только имя, а въ прочемъ является дѣвицею необыкновенной красоты: «kania jest to dziewica nadzwyczajnie pięknej i ujmującej postaci. Przybywa ona otoczona obłokiem (ср. отношеніе Гольды къ облаку) od wsi do wsi pod wieczór, i tam samotnie spotkane dzieci rożnemi sposobami i łakotkami (какъ въ Рус. сказ. Яга яблокомъ) stara się do siebie przywabić, tak iż lgną do niej jak do matki. Ująwszy je zaś, odziewa się gąstym obłokiem, i uniesiona na niem, ulatuje na dzikie lasy i stepy, zkąd porwane dzieci nigdy już nie wracają. Lud gminny z tej powieści tłomaczy sobie to przysłowie, które dzieciom na przestrogę używa: «Dzieci! kania leci.»

[40] И въ названіи другаго растенія kania чередуется съ wrona: пом. kania stopa, wronia stopa, wronia noga, plantago coronopus.

корову и прясть, зоветъ себѣ на помочь сорокъ - воронъ: «Сороки - вороны летѣть до мене кýжелю прясти! То сороки й вороны понизлѣтуются й поросхапують кужель, да й порозносять на гнѣзда »[41]

Въ заключеніе приводимъ два слѣдующія, какъ кажется, весьма важныя свидѣтельства. Въ одной Малорусск. пѣснѣ галка названа ключницею:

Ой галко, галко, золотая клюшнице. [42]

Какъ это понимать, видно изъ слѣдующаго: «Колись було таке времъя, що усѣ звѣри й птици говорили чоловѣчимъ языкомъ. Ключи́ одъ вырея були тогди́ у вороны, да вона прогнѣвила якось Бога, дакъ теперъ ключи́ одъ вырея вже въ сои.»[43] Вырей есть, какъ извѣстно, страна вѣчнаго лѣта, куда птицы улетаютъ на зиму. Возвращаясь оттуда на провеснѣ, птицы тоскуютъ, если не найдутъ на землѣ тепла:

Зажуритця соколонько:
«Бѣдна жъ моя головонько,
Що я рано зъ выръя выйшовъ,
Що по го́рахъ снѣга лежять,
По долинахъ воды стоять,
(а только) По пôдгорою маки цвѣтуть.

Но эти маки только обманъ зрѣнія; это краснѣютъ Козацкія шапки:

«Битымъ шляхомъ Козаки йдуть.»

Зажурилась перепелочка:
«Бѣдна моя ты головочка,
Що я рано зъ вырею вылетѣла!»
Озоветця соловеечко:
«Не журися, перепелочко!
Єсть у мене три сады зелени́:
Що въ первому та гнѣздо зовьемъ,
А въ другому дѣтокъ наведемъ,
А въ третёму дѣтокъ погодуемъ.»[44]

---

[41] З. о Ю. Р. II, 23.

[42] Терещ. IV, 315.

[43] З. о Ю. Р. II, 36.

[44] Метл. 201.

Изъ повѣрья, что ластовки осенью опускаются въ колодцы и тамъ, сцѣпившись ножками, пережидаютъ морозъ, слѣдуетъ, что вырей представлялся также колодцемъ, съ чѣмъ сравнить вышеупомянутое такое же представленіе тучи и царства Гольды. Сравненіе это подтверждается тѣмъ, что вырей есть, по всѣмъ вѣроятностямъ, вмѣстѣ и царство мертвыхъ. На посадѣ въ субботу поютъ сиротѣ:

Пôшлю сокола да повыще неба,
Менѣ батенька треба;
Чорну галочку на Вкраиночку
По свою родиночку.
Нй сокола зъ саду, нй батенька зъ раю,
Нй родины зъ Украины.»[45]

Шлю соловейка маленького
По свого батенька рôдненького.[46]

Пôшлю ворону въ чужу сторону
По свою родиноньку,
Пôшлю зозулю въ сирую землю
По свого батейка.
Ворона летитъ, вѣсти приноситъ:
«Буде ту родинойка.»
Зозуля летитъ, вѣсти приноситъ:
«Не буде ту твôй батейко.»[47]

Въ причитаньи надъ могилою матери: «Коли буде зозуля ковати, я буду êи питати: чи не бачила моеи неньки рôдненькои? Скажи жъ êй, зозуленько, якъ менѣ тошно, якъ менѣ гôрко безъ неньки жити.»[48]

Птицы, значитъ, бываютъ въ жилищѣ душъ, которое въ одной пѣснѣ, названо садомъ и раемъ, а въ другой отождествлено

---

[45] Метл. 150.

[46] Тамъ же. 251.

[47] Pauli. P. L Rus. I, 76.

[48] Метл. 932.

съ могилою — несообразность, не больше той, что снѣгъ идетъ на землю изъ подземнаго колодца. Сирота посылаетъ сокола на тотъ свѣтъ къ отцу повыще неба. Мнимая странность этого выраженія устраняется тѣмъ, что небо, какъ νέφος, nubes, принимается въ смыслѣ облачнаго покрова, и что жилище душъ (въ Скавд. Миѳологіи гимилль, жилище свѣтлыхъ альфовъ, Engelland Германскихъ повѣрій), [49] находилось выше жилищъ свѣтлыхъ Боговъ. Въ Нѣмецкихъ дѣтскихъ пѣсняхъ Engelland, страна, куда улетаютъ птицы, гдѣ живутъ души, откуда приносятся на землю зародыши всякой жизни (души дѣтей, яйца, сѣмена растеній), эта страна, соотвѣтствующая Вырью и острову Буяну, весьма часто называется замкнутою ключемъ. Не останавливаясь на томъ, какъ понимается эта замкнутость въ Германской Миѳологіи, возвращаемся къ приведенному выше извѣстію, что ключи отъ вырья были нѣкогда у вороны. То, что ворона потеряла эти ключи, прогнѣвивши Бога, мы считаемъ за позднѣйшее объясненіе, которое понадобилось, когда стала непонятна дѣйствительная причина потери ключей. А какова эта причина и что значитъ потеря ключей, видно, если не ошибаемся, изъ слѣдующаго.

Взявши во вниманіе отношеніе вороны къ смерти, которое подтверждается Нѣмецкимъ обычаемъ въ началѣ лѣта ходить по домамъ съ мертвою вороною — образомъ, какъ полагаетъ Гриммъ, побѣжденной зимы, [50] сближаемъ ворону-ключницу со Смертью, Мареною, которая въ Чешскихъ и Моравскихъ пѣсняхъ тоже называется ключницею. На Моравѣ, на Смертной Недѣлѣ (5-й нед. Велик. Поста), когда выносятъ соломенное чучело въ

---

[49] Mannh. Germ. Myth. 123 и слѣд.

[50] Grimm. Reinh. Fuchs. CCXIX. Сюда же, вѣроятно, относится Кашебскій обрядъ sciniante kani, казнь коршуна, совершаемый торжественно на 3 недѣли до Иванова дня. Вырываютъ яму, вбиваютъ въ нее колъ, на который сажаютъ коршуна. «Kat» (палачъ) рубитъ коршуну голову. Потомъ птицу хоронятъ въ яму, а колъ бросаютъ въ воду, или куда ни будь въ глухое мѣсто въ лѣсу. (Эти. Сб. V, Гильѳерд. Остатки Слав). Это похоже на сожиганье и выносъ Смерти.

бѣломъ платьѣ, называемое Smrt, Smrtnica, Smrtholka, Mařena, Mořena и пр., поютъ:

Smrtna nedĕla (или: Smrtničko, Lidičko)
Kams klíče podĕla? —
Dala sem je, dala
Svatému Jiří.
Svatý Jiří vstává,
Zem odemykává,
Aby tráva růstla...

Smrtolenko, smrtolo,
Kams klíče dĕla? —
Dala sem jich, dala
Svatemu Janu,
Aby otevřil
Do nebe bránu.
Dala sem jich, dala
Svatému Jiří,
Aby otevřel
Do nebe dveří,
Všelijaké kvítí
Kde on ráčil jíti.
Klíčnice z nebe,
My prosíme tebe,
Až budem žíti,
Otevři nám nebe!
Jedny vrata otevři,
Druhe mečem podepři.... [51]

Изъ этого видно: а) Смерть и Марена теряетъ ключи, по тому, что должна передать ихъ весеннимъ Святымъ Юрью (23 Апрѣля) и Ивану, [52] по чему она умираетъ передъ лѣтомъ, что, очевидно изъ обычая топить, сожигать, побивать каменьемъ, или хоронить въ землѣ Марену. [53] Ключъ, какъ символъ власти надъ чѣмъ

---

[51] Sušil, Mor. nár. písn. 678 и сл.

[52] 16 Мая—Sv. Jana Nepomuckého, или, что вѣроятнѣе, 24 Іюня Ив. Крест.

[53] Пѣсни прямо говорятъ о смерти Марены:

либо, на примѣръ, надъ сердцемъ, надъ ночью, днемъ, встрѣтили мы въ Моравскихъ, Словацкихъ и Русской пѣснѣ. Въ послѣдней сирота говоритъ, что она бы взяла у зори ключи и доточила бы ночи, чтобъ продлить бесѣду съ умершей матерью. [54] По этому и потерю ключей Мареною понимаемъ, какъ потерю власти надъ природою. [55] б) Весенніе Святые, получивши ключи,

---

Mařena, Mařena,
Pro kohos umřela?» или
Nesem babu v koši (т. е. Марену).
Smrt' nas o ňu prosi,
Už Mařena leži,
A zubami skeři. (Suš. Mor. písn.).

[54] О нѣкотор. симв. въ Слав. нар. поэзіи.

[55] Въ Чешской дѣтской игрѣ ключъ отъ неба имѣетъ нѣсколько другое значеніе: «Paní Růžová» садится на землѣ, у нея между колѣнъ — другая, у этой третья и т. д. Одна дѣвочка (chodačka) подходитъ къ послѣдней изъ сидящихъ и спрашиваетъ: «Kde je paní Růžová?»—«Vedle» и т. д., пока не прійдетъ «k Paní Růžové», которая отвѣчаетъ: «Co jí chceš? já jsem.» Chod. Chcí zlatý klíč od nebe.» Růž. «Upadly mi klíče do studně, vytáhni si jeden!» Chod. «Který si mám vytáhnout?» Růž «Ten krajní». Chod. «Zač ho mám vzít?» Růž. «Za ruku» (или за что ни будь другое, за волоса, за ногу). Тогда ходачка беретъ дитя такъ, какъ сказала Пани Ружова, водитъ его вокругъ и говоритъ:

Vedu, vedu andělíčka
Do božího kostelíčka:
Andělícku klekni,
Ruce, nohy sepni,
Mě zubů ne okaž!

За тѣмъ ангелъ становился на колѣни передъ «Paní Růžovou», которая начинаетъ его распрашивать: «Kudy jsi šla?»—«Skrz uličku.»—«Koho's potkala?»—Starou babičku» и т. д. Ходачка подсказываетъ ангелу смѣшные отвѣты. Если онъ не засмѣется, Пани Ружова спрашиваетъ его: «Komu se dáš?—«Slunížku, neb Měsíčku?» Если ангелъ выберетъ солнце, то остается на сторонѣ Пани Ружовой, а если мѣсяцъ, то переходитъ къ ходачкѣ (Erb. Pís. 68). На основаніи другихъ разнословій (см. тамъ же), предполагаемъ, что самый смѣхъ, или серіозность, ангела рѣшали, оставаться ли ему ангеломъ у Пани Ружовой, или же ити съ ходачкою. Ни сколько не сомнѣваясь, что есть, или были, такія же самыя Славянскія игры, мы думаемъ, что вышеприведенная редакція—Нѣмецкая. Paní Růžová есть переводъ Нѣмецкаго Frau Rose,

отмыкають ими землю, въ слѣдствіе чего начинаетъ расти трава и цвѣты, и небо.

Отмыканье неба значитъ освобожденіе неба отъ тучъ, скрывающихъ солнце, какъ видно изъ просьбы отомкнуть небо во время жатвы. в) Эта просьба обращена ко ключницѣ; но выше, въ той же пѣснѣ, сказано, что смерть потеряла ключи: слѣдовательно, эта ключница не есть смерть. Но, съ другой стороны, мы знаемъ, что Гольда во всякое время отворяетъ небесныя двери и выпускаетъ солнце (см. Mannh. Germ. M. 379 и слѣд.), и что Гольда есть одно лицо съ нашею смертью, по чему тож-

---

одного изъ дѣйствующихъ лицъ въ дѣтской игрѣ, подробно разобранной Маннгартомъ (Germ. Myth. 273 и слѣд). Rose, по Маннгарту, предполагаетъ древнюю форму Hrôdsa, Hrôsa, которая имѣетъ при себѣ муж. Hrôdso, Rods, эпитетъ Водана (собст. славный). Опуская доказательства, приводимыя Маннгартомъ, скажемъ только, что, по его изслѣдованіямъ, смыслъ того разряда игоръ, къ которому относится вышепреведенная Чешская, состоитъ въ слѣдующемъ: Frau Rose (Paní Růžová) (иначе Гольда, Перахта, Frau Gode, Frau Sonne, Фрея) сидитъ на небѣ, окруженная нерожденными душами, которыя въ разныхъ разночтеніяхъ представляются то ангелами, то барашками, или цыплятами, то цвѣтами. Мать (chodačka) проситъ, и получаетъ, въ даръ, или покупаетъ у богини, этѣ души. Изъ этѣхъ душъ нѣкоторыя, тѣ, которыя смѣются, остаются, въ живыхъ по рожденіи, т. е., достаются матери, тѣ же, которыя не смѣются, умираютъ, т. е., возвращаются къ богинѣ. Въ приведенной вышѣ Чешской игрѣ ходачка, т. е., мать, проситъ у богини золотаго ключа отъ неба, вытягиваетъ этотъ ключъ изъ колодца; за тѣмъ ключъ оказывается ангеломъ, т. е., райскою, не рожденною еще, душою. Ключъ нуженъ матери, чтобы выпустить душу на свѣтъ. Богиня, посылая душу на свѣтъ, нѣкоторымъ образомъ уступаетъ власть надъ нею той, отъ которой душѣ суждено родиться; но такъ какъ власть представлялась ключомъ, то передачу души игра отождествляетъ съ передачею ключа. Въ соотвѣтствующемъ нашему разночтеніи изъ приводимыхъ Маннгартомъ, отношеніе ключей къ душамъ тоже не объяснено. Мать спрашиваетъ у Фрау-Розы: «Wo hast du des Herren Schlüssel nadon (hingethan)?» — «Auf den Ofen.» M. Er liegt nimme auffem Ofe. R. Na da ist er verschmolze. M. Wart nur, das sag ich dem Herre. R. Jch gib dir C. Butterbrod. M. J tu's nit. R. J gib dir e viertel Himmelreich. M. J tu's nit. R. J gib dir das halbe Himmelreich. M. J tu's nit. R. J gib dir das ganz Himmelreich und all' meine Kleider. Тогда мать соглашается не говорить «dem Herre» (Богу?) и забираетъ у Розы всѣхъ дѣтей. Ясно только, что потеря Розою ключей есть условіе полученія дѣтей матерью (см. Germ. Mith. 275).

дественна съ Ягою. Смерть, какъ Гольда, покровительствуетъ пряденью, судя по слѣдующему. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Моравіи Смерть-Марену выносятъ и закапываютъ въ землю именно přístevnice, т. е., тѣ дѣвицы, которыя зимою ходили на супрядки (на přístvu).[56] Въ другихъ мѣстахъ въ концѣ супрядокъ (přístek) дѣвицы наряжаютъ соломенное чучело въ женское платье, даютъ ему въ руки мотовило, веретено, прясլицу съ куделью, по томъ выносятъ и вѣшаютъ на деревѣ. Это чучело называетзя Přadlenka или Kyselka (постное кушанье),[57] и есть не что иное, какъ Смерть, по чему и эта называется Kyselica:

Smrt', Smrt' ukrutná,
Kyselico nechutná,
Kyselicu zíme,
A Smrt' utopime.[58]

Отсюда вѣроятно, что ключница, отворяющая ворота во время жатвы, можетъ быть та же Марена, но въ другой формѣ. Рядомъ съ пѣснями, говорящими о смерти Марены, встрѣчаемъ одну, въ которой говорится, что Смерть, наѣвшись, не будетъ уже давить людей, т. е., перемѣнитъ свойства:

Naša Smrt' je bledá,
Ona by jedla;
Až ona se nají,
Už nás ne udáví.[59]

Моравская пѣсня проситъ небесную ключницу отворить одни ворота и подпереть мечемъ[60] другія. Съ этимъ сравнить слѣдующее. Въ царствѣ миѳическаго лица, котораго нельзя не признать за тождественное съ Гольдою-Перахтою, есть двое воротъ: одни

---

[56] Mor. nár. písn. 771.

[57] Mor. nár. písn. 767.

[58] Тамъ же 771.

[59] Тамъ же 769.

[60] Въ сказкахъ, на пр., въ приводимой ниже, Skult. a Dobš. Slov. pov. III, говорится, что у Яги есть мечъ.

золотыя, имѣвшія то свойство, что кто проходитъ черезъ нихъ, тотъ весь покрывается золотомъ, другія—черныя, въ которыхъ проходящій обдается смолою. Золото есть солнечный свѣтъ, слѣдвательно, золотыя ворота—та щель въ тучѣ, въ которую свѣтитъ солнце, а смоляныя—самая темная, дождевая туча.

9. Якову Гримму такъ мало извѣстно о миѳическихъ отношеніяхъ лисы, главнаго лица въ Средневѣковомъ Германскомъ эпосѣ, что онъ готовъ сомнѣваться въ существованіи этихъ отношеній.[61] Изъ слѣдующаго, кажется, ясно, что мы не имѣемъ основанія жаловаться на скудость миѳическихъ данныхъ о лисѣ, и что Славянская народная поэзія въ этомъ отношеніи стоитъ на болѣе древней точкѣ развитія, чѣмъ Германская.

а) Приведеннымъ выше свидѣтельствамъ о томъ, что мышь, ворона и Яга Баба даютъ дѣтямъ желѣзные зубы, соотвѣтствуетъ такое же Чешское повѣрье о лисицѣ: «Když se nemluvňátku první zyb mléčný hejba a vypadnout miní, matka ho dítěti svému sama vytáhne... a hodí jej pod širým nebem nazpátek přes hlavu, řkouc: «Tu máš, liško, koštěnéj, dej mi za něj železnéj!»[62] Очевидно, что, какъ и предполагаетъ Крольмусъ, лисица здѣсь тождественна съ Бабою.

б) Какъ сорока-ворона, такъ и лисица, приноситъ на этотъ свѣтъ дѣтей: «Na Plzensku a některých poněmčilých dědinách českých (вѣроятно, однако, не въ слѣдствіе вліянія Нѣмцевъ, по тому что имъ самимъ это неизвѣстно)... o lišce se pověst' trousi, že ne jen vrána, alebrž i liška ženám zrozeňátka uděluje a do domu přinaší, jakož, prý, i Panence Marii Ježíška přinesla.»

в) Какъ мышь, сорока-ворона и Гольда кормятъ дѣтей кашею, такъ лисица даритъ имъ бублики: «První neděli postní (Великаго Поста) na Hořovicku v Berounsku, na Křivoklásku v Rakovnicku a j. v. lide slovou neděli lišci. Hospodině pekou jednou v roce v noci na první neděli postní precliky (бублики съ солью и макомъ),

---

[61] Ср., однако, Grimm, Myth. 634.

[62] Sumlork II, 5.

aby děti ne věděly. Na to každá matka, kolik děti má, tolik proutků vrbových sobě zaopatří, a na každy proutek několik precliků navlekne a na stromy do zahrady je zavěsi, a před slunce východem děti své zbudí, vypravujíc jim: «Mile děti, běžela tudy liška, a nechala vám zde (v. ztratila) precliky na zahradě na stromě» и пр. [63] Отношеніе лисицы къ дѣтямъ и къ началу Великаго Поста даетъ считать ее за животный образъ той Бабы, которая въ разныхъ Славянскихъ земляхъ появляется въ это самое время подъ разными именами и которую, по нѣкоторымъ примѣтамъ, принимаемъ за Ягу. Объ этой Бабѣ знаемъ слѣдующее:

аа) Баба Ко̀ризма. «У Рисну, на чисти понедѣльникъ (на первой недѣлѣ Великаго Поста) обуче се какавъ момакъ у женске халине и начини се као Дѣдова баба (см. ниже), па носети на рамену седамъ штяпова и за собомъ вукути комостре (вериге), иде по вароши (городу) и скаче испредо кутя и виче: «Бу! Бу! Бу!» и ово се зове Баба Коризма, коёмъ жене плаше дѣцу, да не иште мрсна ѣла (чтобъ не просили скоромнаго), говорети имъ, и послiе онога дана, кадъ би кое заискало мрса: «Ено Бабе Коризме са штаповими подъ тиглами (на тавану, на горищѣ)!» Седамъ штапова Бабе Коризме значе седамъ недѣля часного поста, за то, кадъ една недѣля проде, говори се дѣци: «Бацила Баба Коризма еданъ штапъ,» или: «Испаде Баби зубъ.» Тако и кадъ проде друга недѣля и т. д. Бабомъ коризмомъ плаше и мале преле и пле-

---

[63] Тамъ же I, 170; II, 4. Особенное отношеніе лисы къ дѣтямъ видно и въ слѣдующей сказкѣ: «Была у старика со старухой внучка Снѣгурушка. Пошла она съ подружками въ лѣсъ по ягоды, отстала отъ нихъ и заблудилась. Когда стемнѣло, взлѣзла она на дерево и стала горько плакать, припѣваючи... Идетъ медвѣдь: «Сойди, говоритъ, я тебя отнесу.»—«Нѣтъ, я тебя боюсь, ты меня съѣшь. Такъ и съ волкомъ.» Идетъ лисица, спрашиваетъ: «Чего ты, Снѣгурушка, плачешь?»—«Какъ мнѣ, лисинька, не плакать» и пр —«Сойди, я тебя отнесу.» Снѣгурушка сошла, сѣла на спину къ лисицѣ, и та принесла ее домой. Въ награду лиса проситъ курицы. Старики обманываютъ ее, посадивши въ одинъ мѣшокъ курицу а въ другой собаку, которую и выпускаютъ на лису (Аѳ. VI, 29). Послѣдняя черта взята, кажется, изъ другой сказки. Отношеніе лисы къ Снѣгурушкѣ такое же, какъ въ Сказкѣ объ Иванѣ и вѣдьмѣ гуся-лебедя къ Ивасю. Ср. Снѣгурушка и Баба-Яга, Худякова Великорусск. Сказки III, 87.

тиле, као у Земуну Гвоздензубомъ». [64] Сверхъ того Коризма зубата, какъ и Гвондензуба. Коризма въ томъ, что смотритъ за соблюденіемъ поста, сходна съ другимъ дѣтскимъ пугаломъ, Бабою Ругою: «У Паштровичима (между моремъ и Черною Горою) нёмъ (Бабомъ Ругомъ) плашу дѣцу, кадъ често ишту круха: «Не мой искати круха, убите те Баба Руга». [65] Относительно имени Руга ср. Срб. ружанъ, безобразенъ. Руга убиваетъ дѣтей, и это подтверждаетъ предполагаемое нами тождество ея и Коризмы со смертью. Что до имени Коризмы, то оно образовано изъ Quadragesima. Ср. Итал. Befana (черная и безобразная, но приносящая подарки, фея, чучело коей, сдѣланное изъ тряпокъ, дѣти и женщины ставятъ въ окнахъ на Крещенье) изъ Epiphania, Богоявленіе. [66] Какъ въ одномъ, такъ и въ другомъ, случаѣ въ новое, Христіянское, слово влагаетъ народъ языческое содержаніе.

бб) Въ Риснѣ и Бокѣ Которской, на «біеле покладе (въ Воскресенье передъ Великимъ Постомъ) обуку се неколико момака у кожне халине, изврнувши длаку на полѣ (въ вывороченные тулупы), наките се различніемъ репвима и дроньцима (хвостами и тряпками) и обѣсе низа се звона; еднога обуку у женске халине и даду му у наруче како повіено діете; ови се момци зову Дѣдови, а онай, у женскіемъ халинама — Дѣдова Баба. Они иду по вароши читавъ онай данъ, скачути, грлети бабу и любети ню и діете, и тако збіяюти сміехъ; за нима пристане сила дѣце, коя вичу: «Бу, Дѣде! Бу, Баба!» [67] Замѣтимъ, что хотя спутниковъ бабы, называемыхъ дѣдами, нѣсколько, но говорится только объ одномъ дѣдѣ. Дѣдъ и Баба есть здѣсь такое же раздвоеніе первоначально единаго миѳическаго лица, какъ то, которое мы нашли въ игрѣ въ Цюцю-Бабу. О древности этого раздвоенія говоритъ то, что и въ Бѣлой Руси первая недѣля Великаго Поста называется Дзѣдова; но что Дѣдъ есть здѣсь лицо второстепенное, — видно изъ того, что въ соотвѣтствующемъ Хорватскомъ обычаѣ упоминается только одна Баба.

---

[64] Караджж. Рѣчн.

[65] Тамъ же Баба Руга.

[66] Gr. Myth. 260.

[67] Караджж. Рѣчн. Дѣдова.

вв) Въ Славоніи и Хорватской землѣ въ «Poklade» (въ Заговѣнье передъ Великимъ Постомъ) Pokladnja baba na sledeći način se pravi. Zenska se rubina puna natèrpa sa slamom, tako da kakvu-takvu čovečansku sliku imade. Na mèsto glave metne se tikva; oči i zubak izdubu, i tako inim ostarjelim ženskim odjelom zaodije. Kroz sredinu se postavi odebelo dèrvo, da se ne previje, koje skupa i noge predstavlja. Ono se dèrvo turi u glavčinu od kolesa, ili se onako priveže. U glavčinu se — jer je koleso izvalito — postavi ozdol dèrvo, okolo koga se sad na jednu, sad na drugu, stranu koleso okreće. Nuz to dèrvo pripreže se najmèršaviji, koji se u selu dobiti more, konj. Da još smješnija bude baba (?), daju joj u ruku barnjaču (большую кухонную ложку), a okolo několiko děce naprаvo.... Jedan (изъ возящихъ) jaši vozeć konja i puši u rog, drugi ga vodi, a dva ali tri kandžiami ga tèraju, dočim, na mjesto konja, pokladnju babu šibaju. Ovako dakle zaodjeveni — jer su i nje dovojanici što opašnije i pospèrdlivije obučeni — hodaju kroz selo. Na čistu sredu (на 1-й недѣли Великаго Поста) u jutru voze ju izvan sela i zakopuju medju oplakivanjem i jadikovanjem. Kad se od ukopa kuči povarnu, zapale fenjer, ako je i dan, te u svaki budžak (уголъ) zagledujuć, traže pokladah (ищутъ масляницы).»[68] Такимъ образомъ Масляница представлялась зубатою бабою, окруженною дѣтьми, что указываетъ на ея тождество съ Ягою. Закапыванье покладней Бабы ведетъ насъ къ ея отождествленію съ Мареною, которая тоже закапывается. Подтвержденіемъ того, что и Сербская Дѣдова Баба есть Марена, служитъ то, что у Словаковъ на Смертную Недѣлю (Середопостную) выносятъ не только Мурену, но и Дѣдка, который тоже олицетворяетъ зиму и смерть. Объ этомъ послѣднемъ поютъ:

Dedko naš, Dedko,
Požrau si nám všetko,
Nič si nám ne nechau,
Tak si sa dobre mau.[69]

гг) Въ Костромской Губерніи, въ послѣдній день Масляницы, въ Воскресенье, составляется изъ наряженныхъ мущинъ, съ со-

---

[68] Ilić 116 — 117.

[69] Kollar, Zpievanky I, 4.

ломенными колпаками на головѣ, верховая поѣздка, называемая обозъ. Вечеромъ за городомъ колпаки сожигаются. Это значитъ сожигать Масляницу.... По деревнямъ вечеромъ мущины и женщины, взявъ со своего двора по пуку соломы, складываютъ ее вмѣстѣ и зажигаютъ, что́ называется сожечь соломянаго мужика.»[70] «Въ Саратовской Губерніи, Хвалынскаго Уѣзда, Масляная начинается съ Пятницы. Возвращаясь съ обычнаго въ этотъ день гулянья на рынкѣ, везутъ съ собою Масляницу (деревяный истуканъ), которую сажаютъ на передовой лошади и поютъ веселыя пѣсни. Оставшіеся въ домахъ встрѣчаютъ Масляницу и кланяются ей. Истуканъ ставится посреди улицы.... Ввечеру въ Воскресенье.... наряжаютъ Старика въ чорное рубище и, навязавъ на веревочку осколковъ битой посуды, подаютъ ему въ руки; за нимъ несутъ Масляницу на носилкахъ. Толпы людей провожаютъ истуканъ до другого конца деревни. Тамъ бросаютъ его до будущаго года.» [71] «Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Малороссіи было прежде въ обыкновеніи носить по улицамъ чучело; толпа дѣтей сопровождала его съ крикомъ и бросала въ него снѣжные комки. Въ другихъ мѣстахъ возили на саняхъ Масляницу — деревянное изображеніе женщины съ распущенными волосами и въ пестрой одеждѣ, и потомъ бросали въ воду, или сожигали за городомъ.» [72] Такимъ образомъ въ Русскихъ Масляничныхъ обрядахъ, соотвѣтствующихъ вышеприведеннымъ Сербо-Хорватскимъ и топленью, или сожиганью, смерти, является то одна баба («Госпожа Масляница»), то дѣдъ и баба, то одинъ соломяный мужикъ.

г) Мы допускаемъ, что Гвозденэуба, Баба Руга, Баба Коризма, Дѣдова Баба, Покладня Баба и Масляница—первоначально одно лицо, при томъ тождественное съ Мареною; нужно будетъ принять и миѳическое тождество Марены съ Лисою и Ягою. Что Лиса есть смерть—это доказываетъ Гольштейнскій обычай: въ началѣ лѣта мальчики ходятъ изъ дому въ домъ съ мертвою Лисою въ корзинѣ. Гриммъ видитъ въ этомъ образъ побѣжден-

---

[70] Терещ. VII, 331.

[71] Тамъ же 332 — 333.

[72] Тамъ же 443.

ной зимы, т. е., смерти. [73] Другимъ прямымъ доказательствомъ тождества Лисы и Яги и отношенія той и другой къ смерти служитъ рядъ сказокъ одного основнаго типа, постепенно переходящихъ отъ полнаго зооморфизма къ полному антропоморфизму, и въ этомъ переходѣ замѣняющихъ Лису, похищающую Пѣтуха, Ягою, похищающею ребенка. Сказки эти дѣлимъ на три разряда: 1) животный, 2) полуживотный и 3) человѣческій; сказки каждаго разряда, для легкости обзора,—на двѣ половины.

1. Разрядъ животный. Лиса уноситъ пѣтуха. Варіанты: А (Аѳан. II, 3), Б (тамъ же IV, 19), В (тамъ же 23), Г (тамъ же 22, примѣчаніе).

Первая половина. Вар. А. Жилъ котъ съ кочеткомъ. Котъ идетъ за лыками въ лѣсъ и баетъ кочетку: «Если лиса придетъ звать въ гости и станетъ кликать, не высовывай ей головочку, а то унесетъ тебя.» Пришла лиса звать въ гости, стала плакать: «Кочетунюшка, кочетунюшка! пойдемъ на гуменцы золоты яблочки катать!» Онъ глянулъ, она его и унесла. Вотъ онъ и сталъ кликать: «Котинька, котинька! несетъ меня лиса за крутыя горы, за быстрыя воды.» Котъ услыхалъ, пришелъ и выручилъ кочетка. Такъ случилось и въ другой разъ. Въ третій разъ котъ былъ далеко и не слышалъ.

Вар. Б. Жилъ былъ старикъ, у него были котъ да пѣтухъ. Старикъ ушелъ въ лѣсъ на работу, котъ понесъ ему ѣсть, а пѣтуха оставили стеречь домъ. На ту пору пришла лиса и стала пѣть подъ окномъ:

«Пѣтушокъ, пѣтушокъ,
Золотой гребешокъ,
Выгляни въ окошко,
Дамъ тебѣ горошку!» Или:
«Дамъ тебѣ кашки
На красной ложкѣ.»

---

[73] Grimm, Reinhart Fuchs, CCXIX. Выше мы привели оттуда же, что, вмѣсто лисицы, носятъ и мертвую ворону. Это подтверждаетъ принятое нами равенство миѳическаго значенія вороны и лисы. Замѣчательно, что одинъ изъ двухъ шакаловъ, замѣняющихъ въ Индійскомъ животномъ эпосѣ нашу лису, называется каратака, что значитъ ворона (тамъ же CCLXXV).

Пѣтухъ выглянулъ въ окошко, лиса схватила его и понесла; но котъ услышалъ голосъ пѣтуха, пришелъ и отбилъ. Такъ было и во второй разъ, но въ третій котъ былъ далеко и не слышалъ.

Вар. В. Жилъ былъ котъ да баранъ, у нихъ былъ пѣтушокъ и т. д., какъ въ А и Б.

Вторая половина. Вар. Б. оканчивается счастливо для лисы: унесла пѣтуха и за ельничкомъ съѣла, только хвостъ да перья вѣтромъ разнесло. Содержаніе второй половины А, В и Г есть спасеніе пѣтуха. Вар. Г. Котъ, не нашедши дома пѣтуха, нарядился гусляромъ, пришелъ къ лисицыной избѣ и поетъ: «Стрень-брень гусельки, золотыя струнушки! Дома ли Лисафья со своими дѣтками? Одинъ сынъ Терентьюшко, другой Мелентьюшко, третій Алёша-парнечекъ, одна дочь Чучелка, другая Пачучелка, третья Подмети-шестокъ, четвертая Подай-челнокъ!» Лиса посылаетъ дѣтей посмотрѣть, кто тамъ поетъ, а котъ всѣхъ ихъ зарубилъ саблею. Дѣти не йдутъ въ избу, вотъ лиса и говоритъ пѣтушку: Поди, позови ихъ!» Вышелъ пѣтушокъ, котъ приказалъ ему бѣжать домой, а самъ идетъ къ лисѣ и поетъ:

«Идетъ котъ на ногахъ,
Въ красныхъ сапогахъ,
Несетъ саблю на плечѣ,
А палочку при бедрѣ,
Хочетъ лису порубить,
Ея душу загубить.»

Какъ хватитъ лису саблею — изъ нея и духъ вонъ.

Вар. В. Котъ и баранъ пришли къ лисѣ подъ окошко и стали играть (т. е., славить, какъ, на примѣръ, славятъ хозяина на Святкахъ; сравн. выраженіе предыдущаго вар.: «дома ли Лисафья и пр.» съ началомъ колядки: «Чи дома, дома Панъ Господарь?»): «Тюкъ, тюкъ гусельцы, барановы струночки! Жила-была лиса красна во своемъ золотомъ гнѣздѣ; у нея было семь дочерей: первая дочь Чучелка» и т. д. Лиса высылаетъ поодиночкѣ дочерей, а они ихъ въ лобокъ да въ коробокъ. Вышла сама лиса — они и съ нею тоже. Взяли пѣтушка и воротились домой.

Въ Вар. А. замѣтимъ только, что лиса, принесши кочетка домой, собиралась уже его жарить. Тутъ прибѣжалъ котъ и пр., какъ въ вар. В.

2. Разр. полуживотный. Яга уноситъ дитя. Варіянты: А (Аѳ. II, 113), Б (тамъ же 115), В (Чешская «o smoličkovi.» «Sebrani spisy Boženy Němcové. Praha, 1863, VIII, 28).

Первая половина. Вар. А. Жилъ котъ, воробей да жихарько[74] третій. Котъ да воробей пошли дрова рубить и говорятъ жихарьку: «Домовничай, да смотри, ежели придетъ Яга-Баба да станетъ считать ложки, ты ничего не говори, молчи!» Жихарь сѣлъ на печь за трубу. Приходитъ Яга и начинаетъ считать ложки: «Это котова ложка, это воробьева ложка, а третья жихарькова.» Жихарь не могъ стерпѣть, закричалъ: «Не тронь, Яга-Баба, мою ложку!» Яга-Баба схватила жихаря, сѣла въ ступу, поѣхала; ѣдетъ въ ступѣ, пестомъ понужаетъ а помеломъ слѣдъ заметаетъ. Жихарь заревѣлъ. Котъ и воробей услышали, прибѣжали и отняли жихаря. Такъ случилось и во второй разъ. Въ третій разъ братья не слыхали, и Яга унесла жихаря къ себѣ домой.

Вар. Б. Въ одной семьѣ было три брата; большаго прозывали Бараномъ, средняго Козломъ, а меньшаго звали Чуфиль-Филюшка. Разъ пошли они въ лѣсъ, а въ лѣсу жилъ караульщикомъ родной ихъ дѣдушка. Баранъ да Козелъ оставили тамъ своего брата, а сами пошли въ лѣсъ на охоту. Захотѣлось Филюшкѣ съѣсть яблочко, онъ въ садъ да на яблоню. Откуда ни взялась Яга-Бура въ желѣзной ступѣ съ пихтилемъ въ рукѣ: «На-ка, Филюшка, моего яблочка!» Тотъ протянулъ руку, Яга схватила его, посадила въ ступу и поскакала по кустамъ, по лѣсамъ, по оврагамъ, погоняючи ступу пихтилемъ. Филюшка сталъ кричать: «Козелъ, Баранъ! Бѣжите скорѣй! Меня Яга утащила за

---

[74] Жихарь (отъ жи-ть; сравн. зна-харь), собственно тотъ, кто живетъ; отсюда: а) хозяинъ, жилецъ, постоялецъ, крестьянинъ, живущій на пустоши; б) лихой, удалой, смѣлый, молодецъ. Аѳанасьевъ думаетъ, что здѣсь жихарь — во 2-мъ значеніи, но вѣроятнѣе въ первомъ: жилецъ, потому что жилъ у кота, или хозяинъ, потому что его оставляли дома хозяйничать, домовничать.

тѣ горы за крутыя, за тѣ лѣса за темные, за тѣ степи за гусиновыя!» Козелъ и Баранъ отдыхали тогда; одинъ лежалъ на землѣ, вотъ ему и слышится — кричитъ кто то. «Прислонись-ка ты къ землѣ,» говоритъ лежачій сидячему. — «Ой, это кричитъ нашъ Филюшка!» — Пустились они бѣжать, нагнали Ягу-Буру, отбила Филюшку. Въ другой разъ Яга, заманивши Филюшку яблочкомъ, притащила его въ свой домъ.

Вар. В. Смоличекъ былъ маленькій мальчикъ и жилъ у одного золоторогаго оленя. Уходя на пашу, олень приказываетъ было Смоличку запереть двери и никого не пускать. Разъ услышалъ Смоличекъ за дверьми сладкіе голоски:

«Smolíčku, pacholíčku,
Otevři nám tvou sedníčku,
Jen dva prstéčky tám strčíme,
Jen co se vhřejeme,
Hned zas půjdéme.»

Смоличекъ побоялся отворить, и за это олень, воротившись, похвалилъ его, по тому что это были Jeskyňky (Б. Нѣмцова ставитъ въ скобкахъ: Jezinky?). Въ другой разъ Ескиньки просились еще умильнѣе, и при томъ дрожали и плакали отъ холоду. Смоличекъ отворилъ дверь на столько, чтобь можно было просунуть два пальца. Тѣ просунули два бѣлые пальца, потомъ цѣлую руку, потомъ и сами вошли, схватили Смоличка и побѣжали. Смоличекъ сталъ кричать:

«Za doly, za hory me zlaté parohy
Kde se pasou!
Smolíčka, pacholíčka
Jeskynky nesou.

Олень услышалъ, прибѣжалъ и отнялъ его. Въ третій разъ Ескиньки стали еще больше проситься въ избу и говорили, что у нихъ у Смоличка будетъ всего въ волю, а они съ нимъ все будутъ играться. Смоличекъ отворилъ, а онѣ его унесли. Олень былъ далеко и крику не слышалъ.

Вторая половина. Вар. А. Яга притащила жихаря домой, посадила въ голбецъ, [75] затопила печь и говоритъ большой до-

[75] Деревянная придѣлка къ печи.

чери: «Дѣвка, я пойду въ Русь; ты изжарь къ обѣду мнѣ жихарька!» Печка истопилась. «Ложись на ладку,» [76] говоритъ дѣвка жихарю. Тотъ легъ, уставилъ одну ногу въ потолокъ. другую въ нáволокъ. [77] «Не такъ, не такъ!» — «А какъ? Ну-ка поучи!» — Дѣвка сѣла на ладку, жихарь пихнулъ ее въ печь, а самъ ушелъ опять въ голбецъ. Прибѣгаетъ Яга и говоритъ: «Покататься было, поваляться было на жихарьковыхъ косточкахъ!» А жихарь: «Покатайся, поваляйся на дочерниныхъ косточкахъ!» Яга увидавши, что старшая дочь изжарена, приказываетъ середней изжарить жихарька. Этотъ и съ середнею, и съ меньшею, наконецъ и самою Ягою повторяетъ ту же хитрость, что и со старшею.

Вар. Б. Яга приказываетъ дочери изжарить Филюшку, но онъ, какъ выше, сажаетъ въ печь эту дочь, а самъ съ буднишнымъ пихтилемъ и ступою Яги уходитъ на потолокъ. Яга, съѣвши дочь, зоветъ ее кататься на Филюшкиныхъ косточкахъ, а Филюшка кричитъ ей, какъ выше. Потомъ онъ пестомъ убиваетъ Ягу, которая лѣзла за нимъ на верхъ, взлѣзаетъ на крышу, у перелетныхъ гусей выпрашиваетъ по перушку, и на этихъ перьяхъ улетаетъ домой.

Вар. В. Дома Ескиньки посадили Смоличка въ клѣтку и стали откармливать лакомствами. Черезъ нѣкоторое время приказали ему высунуть пальчикъ и рѣзнули по пальцу ножемъ, чтобъ знать, жиренъ ли смоличекъ откормился. Тѣ положили его въ ночовки и понесли жарить. Тутъ Смоличекъ со всѣхъ силъ сталъ кликать оленя. Олень прибѣжалъ, схватилъ смоличка на золотые рога и унесъ.

Изъ сравненія приведенныхъ сказокъ и о лисѣ и Ягѣ видно, что первыя ихъ половины представляютъ найбольшее сходство, даже въ подробностяхъ: лиса приглашаетъ пѣтуха катать золотыя яблочки, и Яга заманиваетъ Филюшку яблочкомъ; пѣтухъ и Филюшка кричатъ о помощи почти одинаковыми словами. Вторыя половины различны, но вар. А сказки о лисѣ говоритъ, что

---

[76] Глиняная сковорода.

[77] Низъ, полъ.

лиса собиралась жарить пѣтушка, что́ составляетъ главную черту сказокъ о Ягѣ; наоборотъ въ вар. В сказки о Ягѣ Смоличекъ не самъ освобождается, какъ въ вар. А и Б, а выручаетъ его олень, какъ въ сказкѣ про лису пѣтушка выручаетъ котъ, или котъ и баранъ.

Жихарько, Филюшка и Смоличекъ сказки о Ягѣ соотвѣтствуютъ пѣтуху сказокъ о Лисѣ, изъ чего заключаемъ, что и въ послѣднихъ пѣтухъ есть ребенокъ. Въ вар. Б (Аѳ. IV, 19). Пѣтухъ носитъ и дѣтское имя: Петя; въ ск. Аѳ. III, 72 онъ названъ «красное ч а д о;» впрочемъ, можетъ быть, въ смыслѣ духовнаго чада лисы, которая прикидывается исповѣдникомъ и старается сманить его съ дуба, обѣщая «взнести его душу на небеса.[78] Цыплята — одна изъ обыкновенныхъ формъ, въ которыхъ представляются души дѣтей, окружающихъ Гольду (Frau Rose въ упомянутой выше дѣтской игрѣ) и получаемыхъ отъ нея матерью, или дѣти, похищаемыя ястребомъ (смертью) въ Слав. дѣтской игрѣ.

Второстепенное, въ глазахъ современныхъ намъ разсказчиковъ, значеніе братьевъ похищаемаго пѣтуха, или ребенка, или тѣхъ, у кого онъ живетъ, видно изъ того, что образы ихъ мѣняются въ каждомъ почти варіантѣ: въ сказкѣ о Лисѣ это — котъ и баранъ, или одинъ котъ; въ сказкѣ о Ягѣ — котъ и воробей, баранъ и козелъ, олень. Такая неопредѣленность заставляетъ насъ не придавать важности тому обстоятельству, что котъ, о связи коего съ лисою и Ягою будетъ рѣчь ниже, въ сказкѣ о лисѣ идетъ противъ лисы. Въ слѣдствіе той же неопредѣленности, мы считаемъ болѣе безопаснымъ принимать всѣ разсматриваемыя сказки покамѣсть только за сказки о похищеніи лисою-Ягою р е б е н к а у людей, а не за образы отношеній Яги-лисы къ извѣстнымъ явленіямъ внѣшней природы, на примѣръ, къ огню (пѣтухъ), солнцу (золоторогій олень).

Въ сказкѣ о лисѣ замѣтимъ, что у нея есть яблоки, какъ у Яги; что она обѣщаетъ дать пѣтуху каши, съ чѣмъ сравните то, что мышь, сорока-ворона и Гольда (= Яга) кормятъ дѣтей кашею;

---

[78] Аѳ I, 5; IV, 19.

что у нея есть дочери, какъ у Яги, и золотое гнѣздо Въ вар. А сказки о Ягѣ кажется важнымъ слѣдующее. Котъ и воробей знаютъ, что Яга прійдетъ, но не сдѣлаетъ ничего дурнаго, если жихарько будетъ молчать и не помѣшаетъ ей считать ложки. Яга уноситъ жихаря, какъ бы наказывая его за неуваженіе къ себѣ. Считанье ложекъ, указывающее на отношеніе Яги къ домашнему хозяйству, сравните со слѣдующимъ Французскимъ свидѣтельствомъ о существѣ, подобномъ Гольдѣ, или Берхтѣ, и имѣющемъ отношеніе къ дѣтямъ: «Sic et daemon, qui, praetextu mulieris, cum aliis de nocte domos et cellaria dicitur fraequentare, et vocant eam Satiam, a satietate, et Dominam Abundiam, pro abundantia, quam eam praestare dicunt domibus, quas fraequentaverit.... Dicunt has dominas edere et bibere de escis et potibus, quos in domibus inveniunt, nec tamen consumptionem, aut imminutionem eas facere escarum et potuum, maxime si vasa escarum sint discooperta et vasa poculorum non obstructa eis in nocte relinquantur. Si vero operta, vel clausa inveniunt, seu obstructa, inde nec comedunt, nec bibunt, propter quod infaustos et infortunatos relinquunt, nec satietatem, nec abundantiam eis praestantes.» [79] Еще важнѣе, что, по Славянскому повѣрью, смерть (собств. чума, или холера, Серб. куга, мóря), на связь коей съ Ягою мы уже указывали, смотритъ за чистотою посуды и моритъ въ наказаніе за неопрятность: «Кадъ куга мори, онда ёй слабо говоре куга, него кума [80] (као да би е съ тимъ умилостивили), нити смію у вече оставити неоп‌ране судове; еръ она доде нотю у кутю те гледа, есу ли судови лiепо опрани, па ако не буду, а она све кашике (ложки) изгребе и отруе.» [81] Можетъ быть, именно по этому Жихарько боится за свою ложку. Въ одномъ Галицко-Русскомъ разсказѣ это—моровая женщина, осматривающая

[79] Guilielmus Alvernus, Парижскій Епископъ, умеръ 1248. Grimm, Myth. 263—265.

[80] Ср. лиса — кума. Смерть въ извѣстной Нѣмецкой сказкѣ дѣйствительно приглашена въ кумы и креститъ ребенка. Можетъ быть, здѣсь указаніе на извѣстное, по другимъ источникамъ, отношеніе богини, посылающей души на свѣтъ, къ отходу этѣхъ душъ со свѣта.

[81] Караджж. Рѣчн. Куга.

и своимъ дыханіемъ отравляющая посуду и ведра съ водою, есть вѣдьма.[82] Замѣна Яги вѣдьмою очень обыкновенна.

Въ вар. В сказки о Ягѣ вмѣсто этой послѣдней — нѣсколько Ескинекъ. Независимо отъ предположенія, что Ескиньки — Езинки, есть основаніе думать, что этѣ Ескиньки — разложеніе одного лица, Бабы-Яги. Именно: Ескиньки дрожатъ и плачутъ отъ холоду, просясь въ избу; точно такъ въ одной Словацкой сказкѣ Ежи-Баба, сидя на деревѣ, дрожитъ отъ холоду и проситъ позволенія слѣзть и погрѣться у огня. Сказка эта состоитъ въ слѣдующемъ. Два брата, совершенно похожіе другъ на друга, каждый съ тремя животными: волкомъ, медвѣдемъ и львомъ (по соотвѣтствующимъ Нѣмецкимъ — съ тремя собаками) идутъ въ свѣтъ. Одинъ изъ нихъ освобождаетъ отъ змѣя Царевну и, послѣ нѣкоторыхъ препятствій, женится на ней. Разъ, стоя у окна, видитъ онъ съ одной стороны зеленый лѣсъ, а съ другой — желтый, какъ осенью. Отправляется съ своими звѣрьми на охоту въ этотъ заклятый желтый лѣсъ и гонитъ тамъ лисицу, которая, заведши его въ чащу, исчезаетъ. Тутъ подъ дубомъ онъ раскладываетъ огонь и начинаетъ поджаривать кусокъ сала, какъ слышитъ надъ собою голосъ: «Zima mi, zima mi!» Надъ нимъ сидѣла на дубу старая баба. Онъ приглашаетъ ее погрѣться, но та боится его звѣрей и не сходитъ, пока онъ, взятымъ у нея, прутикомъ не ударилъ каждаго изъ звѣрей. Слѣзши баба (Striga, вѣдьма) стала себѣ жарить жабу, приговаривая: «Ty pečieš slaninu, ja pečiem žabu; mne bude slanina, a tebe žaba», и при этомъ мазала его жабою по губамъ.[83] Тотъ, разсердившись, приказываетъ звѣрямъ схватить бабу, но звѣри отъ ударовъ бабинымъ прутомъ окаменѣли. Баба бьетъ и его этимъ прутомъ и превращаетъ въ камень. Въ Малорусскомъ варіянтѣ этой сказки богатыря окаменяетъ именно Баба-Яга, которая ѣдетъ въ ступѣ, толкачемъ погоняетъ (Novosiel. Lud Ukr. I, 305). Между тѣмъ другой братъ узнаетъ по примѣтамъ о несчастьи перваго, идетъ въ братово царство, по-

---

[82] Wahylewič, o upírech a widmách, 247.

[83] Въ другой сказкѣ, въ которой встрѣчается тоже печенье жабъ, баба говоритъ: «Mne se peče slanina, a tebe se žaba; ty chceš ìti do pekla, ja som Ježibaba» (Kollar, Zpěv. I).

томъ въ заклятый лѣсъ, встрѣчаетъ лисицу, потомъ бабу, но не даетъ послѣдней окаменить ни звѣрей, ни себя, принуждаетъ возвратить къ жизни брата. Звѣри бросились на бабу и разорвали ее въ куски. Отъ этого кругомъ разсвѣло и лѣсъ позеленѣлъ.[84] Не вдаваясь въ объясненіе всѣхъ чертъ сказки, отчасти, впрочемъ, уже объясненныхъ,[85] скажемъ только, что она служитъ новымъ доказательствомъ связи лисы и Яги (=Стрига, Ежи-Баба). Такъ какъ, послѣ сказаннаго выше, если не несомнѣнно, то, по крайней мѣрѣ, вѣроятно тождество Яги и Марены (Мораны и т. д.), образа смерти и зимы,[86] то въ приведенной сказкѣ можно считать Стригу (Ягу) за зиму, которая и сама дрожитъ отъ холоду и морозомъ превращаетъ въ камень богатыря, и по смерти которой развивается лѣсъ.

Разрядъ человѣческій. Варіянты: А (объ Ивасѣ и вѣдьмѣ, Зап. о Юж. Руси II, 17, Аѳ. Ск. I, 16), Б (о Тельнушкѣ и Вѣдьмѣ Аѳ. I, 20, В (тамъ же 91—92), Г (Серб. Матѣха и Пасторка, Караџ. Припов. N 35), Д (Словенская Liudojedi, Skultety a Dobšinsky, Slov. Pov. 334), Е (Hänsel und Grettel, Grimm, Märch. I, 79), Ж (die alte Frick, Kuhn und Schwartz, Norddeutshe Sag. 319).

Первая половина. Вар. А. У мужа съ женою былъ сынъ Ивась. Попросилъ онъ отца сдѣлать челнокъ и сталъ ловить рыбу. Въ обѣднюю пору мать приносила ему обѣдъ на берегъ и кликала:

---

[84] Skultety a Dobšinsky, Sloven. pov. I, 1 и слѣд.

[85] Маннгардъ, Germ. Myth. 216 и слѣд., принимаетъ братьевъ-богатырей за Индру и Агни, а ихъ собакъ за Марутовъ (вѣтровъ), помагающихъ побѣждать змѣя—Вритру.

[86] Это тождество признается и другими. Фейфаликъ (Mannh. Zeitschr. für Myth. IV. 387—389) дѣлаетъ такое сближеніе: Въ нѣкогда Славянскихъ земляхъ, Средней Марки (Mittelmark) на Святкахъ (Zwölften) вмѣсто Fru-Harke (=Берхтѣ, Гольдѣ) мѣстами появляется Murrane. Такъ какъ тамъ же Murrane значитъ Alpdrücken (Mapá, Чеш. Můra, Нѣм. die Mahr), a die Mahr находится въ связи съ Берхтою (Гольдою), и такъ какъ мѣстами въ Чехіи дѣйствительно появляется на Святкахъ Морана (тутъ ссылка на журналъ Škola a Život 1857, прилож. стр. 78), то Murrane — то же, что Морана, Мора, Берхта. Но Берта, прибавимъ, соотвѣтствуетъ Ягѣ; слѣдовательно, Яга — Морана.

«Ивась сынокъ,
Золотой човнóкъ,
А срéбнее весêлечко,
Плыви до мене,
Мое сердечко!»

Ивась послышитъ: «Ближче, ближче, човнику, до бережка! Се моя матêнка!» Вѣдьма позавидовала такого дитяти, пришла къ берегу и зоветъ Ивася тѣми же словами. Ивась слышитъ, что такой толстый голосъ: «Дальше, човнику, дальше одъ бережка! Се не моя матêнка!» Вотъ вѣдьма пошла къ кузнецу: «Кузнецъ, кузнецъ! скуй мнѣ такой тоненькій голосокъ, какъ у Ивасевой матери!» Тотъ и сковалъ. Тогда вѣдьма стала кликать Ивася; тотъ приплылъ, а она схватила его, посадила въ желѣзный мѣшокъ и отнесла къ себѣ.

Вар. Б. Былъ себѣ дѣдъ да баба, и у нихъ не было дѣтей. Дѣдъ вырубилъ въ лѣсу тельпушокъ (чурбанчикъ), сдѣлалъ ему колыску, баба стала его колыхать, припѣвая:

«Люли, люли, тельпешику,
Зварю табѣ кулѣшику,
И ячнага, и смачнага,
Авсянага, прасянага,»

и изъ этого тельпушка сдѣлалось дитя. Выросши, Ивашко загадалъ отцу сдѣлать серебряный челнокъ и золотое весельце, и стали по цѣлымъ днямъ ловить рыбу.

Остальное, какъ въ Малороссійской сказкѣ, только вѣдьма приказываетъ кузнецу сковать не голосъ, а такой язычокъ, какъ у Ивашкиной матери.

Вар. Г. былъ вдовецъ, и у него — сынокъ и дочка. Женился онъ на вдовѣ, у которой была своя дочь. Мачиха не взлюбила мужнихъ дѣтей, и разъ пристала къ мужу, чтобъ онъ ихъ отвелъ въ лѣсъ и тамъ бросилъ. Разговоръ этотъ слышала его дочь. Утромъ сироты тайкомъ набрали себѣ въ карманы золы, и когда отецъ повелъ ихъ, стали высыпать ее по немногу. Въ лѣсу отецъ сказалъ имъ: «Посидите тутъ, пока я ворочусь!» а самъ ушелъ. Вечеромъ дѣти по разсыпанной золѣ нашли дорогу домой, но не посмѣли прямо войти въ избу, а стали подъ окномъ. Въ то время

отецъ съ мачихою сидѣли за ужиномъ. Когда поужинали, мачиха и говоритъ: «Если бъ наши дѣти были дома, дали бъ мы имъ этѣ корки, и они бъ поужинали.» А дѣти изъ за окна: «Вотъ и мы, мать!» На утро мачиха припрятала золу и опять заставила мужа вести дѣтей въ лѣсъ. Дѣти набрали въ карманы мякинъ и стали сыпать ихъ по дорогѣ. Въ лѣсу развелъ огонь и пошелъ будто за водою, а на самомъ дѣлѣ домой. Дѣти думали было найти опять дорогу, но какіе-то звѣрки подобрали мякины. Пришлось воротиться къ огню.

Вар. Д. Въ голодный годъ мачиха заставляетъ мужа занести трехъ его дочерей куда ни будь, такъ чтобъ онѣ не воротились. Младшая сестра, по совѣту своей крестной матери, вѣдьмы (věštica), беретъ въ первый разъ мѣрку золы, въ другой — клубокъ нитокъ, въ третій — мѣрку гороху. Въ третій разъ птицы позобали горохъ, и сестры не могли найти дороги д мой.

Вар. Е. Дѣтей двое: мальчикъ Гензель и дѣвочка Гретель. Отецъ и мачиха въ голодный годъ отводятъ ихъ въ лѣсъ. Мальчикъ бросаетъ по дорогѣ мелкіе каменья. Въ лѣсу отецъ съ мачихой зажгли для дѣтей огонь, а сами пошли будьто бы рубить дрова. Дѣти слышатъ стукъ въ лѣсу и думаютъ, что это отецъ рубитъ дрова; но это стучалъ не топоръ, а вѣтеръ качалъ полѣно, которое отецъ нарочно повѣсилъ на сухомъ деревѣ. Дѣти находятъ дорогу по каменьямъ, которые блестятъ на лунномъ свѣтѣ. Въ другой разъ мальчикъ крошитъ за собою хлѣбъ, но птицы подбираютъ крохи.

Вторая половина. Вар. А. Принести Ивася домой, вѣдьма приказываетъ дочкѣ Оленькѣ сжарить его, а сама идетъ звать гостей. Ивась будьто бы не знаетъ, какъ садиться на лопату, проситъ Оленьку показать, и сажаетъ ее въ печь, а самъ взбирается на высокій яворъ (или дубъ). Вѣдьма съ гостьми съѣдаетъ свою дочь и выходитъ на дворъ кататься: «Покачуся-повалюся Ивасевого мясця наѣвшися!» А Ивась съ дерева: «Покотитця-повалитця Оленчиного мясця наѣвшися!» Вѣдьма бросается грызть дубъ, ломаетъ зубы и идетъ къ кузнецу: «Скуй мнѣ желѣзныи зубы!» Между тѣмъ летятъ гуси. Ивась проситъ ихъ:

«Гуси, си-лебедята!
Возьмѣть мене на крылята,
Понесѣть мене до батенька!
Буде тамъ вамъ ѣсти й пити,
Всёго доброго тай не трохи».

А гуси говорятъ: «Пусть тебя середніе возьмутъ!» Онъ къ середнимъ, и тѣ: «Пусть тебя возьметъ самое худшее заднее!» Заднее гусятко взяло его на крылья, принесло домой, посадило на трубѣ, а само ходитъ по двору и пасется. Мать какъ разъ вынимала изъ печи пироги и дѣлила: «Се тобѣ, чоловѣче, а се менѣ». А Ивась съ трубы: «А менѣ?» «Кто тамъ?» говоритъ мать, да опять: «Се тобѣ, чоловѣче, а се менѣ». А Ивась: «А менѣ, мамо?» Сняли Ивася съ трубы, гусятко напоили, накормили, подъ крыльца насыпали пшена, оно и полетѣло.

Вар. Б. Вѣдьма не грызетъ, а рубитъ дерево, и ломаетъ при этомъ топоры. Остальное, какъ въ А

Вар. В. Вмѣсто дочери, у вѣдьмы — сынъ. Когда вѣдьма грызетъ дерево, сидящій на немъ мальчикъ проситъ перелетныхъ гусей бросить ему по перу, и, окрыленный этими перьями, обращается въ гуся и улетаетъ.

Вар. Г. У огня находятъ дѣтей Евреи, берутъ къ себѣ, мальчика запираютъ въ чуланъ и откармливаютъ, а дѣвочку заставляютъ прислуживать своей матери. Когда мальчикъ откормился, Евреи приказываютъ матери его изжарить, а сами уходятъ. Дѣвочка проситъ бабу показать мальчику, какъ нужно садиться на лопату, и сажаетъ ее саму въ печь; потомъ уходитъ съ братцемъ домой, черезъ рѣчку по мосту. Евреи, воротившись, бросаются за дѣтьми въ погоню; но отъ дождя рѣчка разлилась и снесла мостъ, такъ что дѣтей они догнать не могли. (Здѣсь собственно кончается сказка, но къ ней приставленъ еще одинъ мотивъ, о которомъ ниже).

Вар. Д. Сестры приходятъ къ замку, въ которомъ живутъ людоѣды: баба толстая, какъ колода, ротъ до ушей, зубы, какъ колья, носъ, какъ кулакъ, очи, какъ тарелки—и дѣдъ. (По другому вар. дѣдъ этотъ—вѣтеръ, ходитъ по свѣту жрать людей, сушитъ свое платье въ стекляномъ замкѣ). Сестры нанимаются у стари-

ковъ на службу, открываютъ въ одной избѣ множество дѣвочекъ, которыхъ дѣдъ накупилъ по свѣту, чтобъ послѣ поѣсть. Младшая сестра сажаетъ бабу въ натопленную печь. Дѣда они обманываютъ и убиваютъ его же мечомъ. Дѣвочекъ выпускаютъ, а сами остаются хозяйничать въ замкѣ (къ этому неловко приставлена часть сказки Myšačia bundička, Škult. a Dobš. 51; Аѳ. II, 103).

Вар. Е. Сбившихся съ дороги дѣтей бѣлоснѣжная птичка приводитъ къ избушкѣ изъ хлѣба, покрытой пряниками, съ окнами изъ леденца. Они стали крошить крышу и ѣсть. «Кто трогаетъ мою избушку?» спрашиваетъ изъ избы старуха-вѣдьма. «Это вѣтеръ, небесное дитя,» отвѣчаютъ дѣти. Вѣдьма взяла дѣтей въ избу, мальчика посадила въ клѣтку, стала откармливать, а дѣвочку заставила работать, и давала ей ѣсть только раковыя скорлупки. Каждое утро говорила она мальчику: «Высунь пальчикъ, я посмотрю, много ли на тебѣ жиру»; но мальчикъ высовывалъ косточку вмѣсто пальца. Наконецъ вѣдьма рѣшилась зарѣзать мальчика и сварить, не смотря на его худобу. «Но сперва», сказала она дѣвочкѣ, вытопивши печь, «будемъ хлѣбъ печь. Полѣзай въ печь, посмотри, горяча ли она!» Дѣвочка притворилась, что не знаетъ какъ, вѣдьма стала ей показывать, а та толкнула ее въ печь и закрыла дверцами. Потомъ дѣти набрали себѣ жемчугу, дорогихъ каменьевъ и побѣжали. Прибѣгаютъ къ рѣчкѣ, а на ней ни моста, ни перевозу, только плаваетъ бѣлая уточка. Вотъ сестрица и говоритъ ей:

«Entchen, Entchen,
Da steht Grättel und Hänsel,
Kein Steg und keine Brücke,
Nimm uns auf deinen weissen Rücke!»

Уточка перенесла ихъ на ту сторону. Они счастливо дошли до дому, а мачихи уже не застали въ живыхъ.

Вар. Ж. Братецъ и сестрица пошли въ лѣсъ по ягоды и приблудились къ пещерѣ, гдѣ жила людоѣдка и колдунья, die Alte Frick. Фрикка сажаетъ братца въ чуланъ и откармливаетъ, чтобъ послѣ съѣсть, а сестрицу заставляетъ помогать себѣ по хозяйству. Дѣвочка отрѣзываетъ у сонной Фрикки карманъ съ волшебной палочкой и вмѣстѣ съ братцемъ бѣжитъ. У озера она

посредствомъ палочки превращаетъ себя въ уточку, а братца въ селезня. Фрикка, не смотря на свой ростъ, не можетъ ихъ достать, и принимается пить воду, но, почти допивши, лопается Дѣти принимаютъ прежній видъ и возвращаются домой.

Сказки этѣ, по первой половинѣ, представляютъ двѣ редакціи: въ одной вѣдьма похищаетъ ребенка, въ другой братецъ и сестрица (или три сестры), гонимые мачихой, сами попадаютъ къ вѣдьмѣ. При всемъ различіи въ Серб. вар. Г. встрѣчаемъ туже черту, что въ Малор. А: дѣти, воротившись изъ лѣсу, застаютъ отца и мачиху за ужиномъ, и озываются изъ-за окна, какъ Ивась въ Малорос. вар. Разсказъ о гоненіяхъ мачихи тѣмъ легче могъ быть связанъ со второю приведенныхъ сказокъ, что и онъ несомнѣнно принадлежитъ, какъ увидимъ, къ кругу разсказовъ о Ягѣ. По второй половинѣ, вышеприведенныя сказки тождественны между собою до такой степени, до какой только могутъ быть тождественны живущія только въ памяти преданія племенъ, раздѣленныхъ въ теченіе многихъ столѣтій. Ивась и соотвѣтствующія ему лица того же разряда сказокъ то же, что Жихарька и Филюшка предыдущаго разряда; между прочимъ, замѣтимъ, что и Филюшка на гусиныхъ перьяхъ улетаетъ домой. Изъ общаго сходства сказокъ можно бы заключать, что вѣдьма въ сказкѣ 3-го разряда есть одно лицо съ Ягою сказокъ 2-го раз. Но, сверхъ этого, сказка про Ивася (А) говоритъ о желѣзномъ мѣшкѣ вѣдьмы, соотвѣтствующемъ желѣзной ступѣ Яги, о желѣзныхъ зубахъ этой вѣдьмы, варіантъ В о томъ, что она живетъ въ хатѣ на курьихъ лапкахъ (постоянный признакъ Яги и сродныхъ съ нею существъ), въ которой пахнетъ человѣческимъ мясомъ, петли изъ человѣческихъ суставовъ, закрутка изъ руки и пр. (Аѳ I, 92). Въ варіантѣ Ж вѣдьма названа die Alte Frick; но Фрикка есть лицо тождественное съ Гольдою, Бертою и пр., [87] и, слѣдовательно, соотвѣтствуетъ Ягѣ. Появленіе Евреевъ въ варіантѣ Г, какъ полагаемъ, вмѣсто людоѣда варіанта Д, произошло, вѣроятно, отъ распространеннаго по многимъ землямъ мнѣнія, что Евреи убиваютъ Христіанскихъ дѣтей. Варіантъ этотъ, по видимому, очень испорченъ. Въ Вар. Д Баба-Яга раздвояется на дѣда и бабу. Съ подобнымъ случаемъ

---

[87] Mannhardt, Germ. Myth. 295 и др.

мы встрѣчались уже выше. То, что людоѣдъ названъ въ одномъ варіантѣ вѣтромъ, быть можетъ можно, привести въ соотношеніе со связью Гольды-Берты или Фрикки съ Воданомъ, облака съ гонящимъ его вѣтромъ. [88]

Что касается до общаго значенія приведенныхъ сказокъ, то взглядъ нашъ на этотъ предметъ уже высказанъ. Эти сказки мы привели въ доказательство того, что Лиса-Яга похищаетъ дѣтей. Похищаемыхъ, т. е., пѣтушка, Филюшку или Ивася считаемъ за человѣческихъ дѣтей, похитительницу—за богиню Ягу-Морану-Гольду, похищенье—за смерть. Остается нерѣшеннымъ, какъ понимать встрѣчаемую въ большинствѣ варіянтовъ смерть Лисы-Яги? Вѣроятно такъ, какъ смерть Марены на провеснѣ, т. е., какъ потерю власти, только не надъ природою, а надъ похищенною душою. Что есть параллель между смертью природы и смертью человѣческою, это видно изъ тождества смерти Мораны и зимы. Гуси-лебеди, при помощи коихъ Филюшка-Ивась возвращается домой, а равно и уточка, упоминаемая Нѣмецкою сказкою, находятся въ тѣсной связи съ тѣмъ существомъ, отъ котораго они освобождаютъ дѣтей. Это видно, съ одной стороны, изъ отношенія гусей къ тучѣ, снѣгу и Гольдѣ (когда идетъ снѣгъ, то это Гольда щиплетъ своихъ гусей [89]), съ другой, изъ того, что въ Германской Миѳологіи лебедь частью самъ есть душа, частью провожаетъ души на этотъ свѣтъ и съ этого свѣта. [90] Эту послѣднюю черту находимъ въ Русской сказкѣ (Аѳ. VI, 118), изъ сравненія коей съ 2-мя другими (Аѳ. I, 13, 92), очевидно, что гуси служатъ Ягѣ и замѣняютъ ее: сестрица посадила маленькаго братца на травѣ, а самазаигралась. Гуси подхватили мальчика и унесли. Гуси-лебеди давно себѣ худую славу нажили, много исходили и маленькихъ дѣтей крадывали. Сестрица бѣжитъ за ними, спрашиваетъ, куды они полетѣли, у печки, яблони, молочной рѣчки съ кисельными берегами. Печка говоритъ: «Съѣжь моего ржанаго пирожка»; яблоня: «Съѣжь моего лѣснаго яблочка»; рѣчка:

---

88 Mannh. Germ. Myth. 284—285.

89 Ib. 259.

90 Ib. 342; Аѳ. VI, 118.

«Съѣжь моего простаго киселика съ молокомъ!» Дѣвица не хочетъ. Наконецъ ежъ указываетъ ей дорогу. Прибѣгаетъ къ избушкѣ на курьихъ ножкахъ Въ избушкѣ сидитъ Баба-Яга, морда жиленая, нога глиняная, сидитъ и братецъ на лавочкѣ, играетъ золотыми яблочками. Сестра схватила его и унесла, а гуси за нею въ погоню. Тутъ дѣвочка исполняетъ просьбу рѣчки, яблони и печки, и онѣ прячутъ ее отъ гусей. Молочная рѣчка съ кисельными берегами объясняется тѣмъ же, чѣмъ ниже—пирожная избушка Гольды; такое же объясненіе и для золотыхъ яблокъ Яги. Что животныя, служащія извѣстному божеству, представляются нерѣдко враждебными этому божеству, это увидимъ ниже.

Принимая, съ одной стороны, что Ивась и соотвѣтствующія ему лица—люди, съ другой, что Яга, замѣняемая вѣдьмою—божество, при томъ изъ самыхъ крупныхъ, мы расходимся со взглядомъ Гг. Буслаева и Аѳанасьева.

Г. Буслаевъ [91] въ сказкѣ про Ивася и вѣдьму различаетъ два самостоятельныя преданія: «одно объ Ивасѣ, который живетъ въ челнокѣ на водѣ, и только по причитанью матери на короткій срокъ подъѣзжаетъ къ берегу. Потомъ онъ на нѣкоторое время пропадаетъ и находится подъ властью сверхъестественной силы вѣдьмы; наконецъ, возвращается къ родителямъ при помощи гуся-лебедя. Другое преданіе, вставленное уже въ это, имѣетъ предметомъ своимъ извѣстный, общій сказочный, мотивъ о томъ, какъ обманутая вѣдьма, вмѣсто невинной жертвы, съѣдаетъ свое собственное дѣтище». Это второе преданіе, какъ вставку, Г. Буслаевъ опускаетъ и обращаетъ вниманіе только на то, что считаетъ главнымъ. Но что тутъ главное? Есть основаніе думать, что Ивась со своимъ челнокомъ только случайно отождествленъ съ тѣмъ ребенкомъ, который попадается вѣдьмѣ? Намъ кажется, что главное здѣсь—соотвѣтствіе Ивася пѣтушку, Филюшкѣ, мальчику и дѣвочкѣ другихъ варіантовъ.

Г. Буслаевъ доказываетъ, что Ивась есть миѳическое лицо, слѣдующими вопросами: «Для чего живетъ Ивась постоянно на водѣ,

[91] Очерки I, 314—321.

когда онъ могъ бы заниматься рыбною ловлею, какъ и прочіе, обыкновенные рыбаки, живя въ своемъ семействѣ? Для чего онъ подъѣзжаетъ къ берегу, какъ существо, отрѣшенное отъ міра— только на короткій срокъ, и опять скрывается отъ глазъ своей матери? Для чего необходимо стихотворное причитанье, какой-то торжественный, необычайный, призывъ, чтобъ привлечь его на минуту къ берегу?» Но сказка не говоритъ, что Ивась ночевать ходитъ домой, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобъ онъ жилъ «постоянно» на водѣ. Онъ не ходитъ домой обѣдать, какъ, на пр. жнецы не ходятъ, если домъ далеко. Гусь приноситъ Ивася не на воду, а домой, на трубу. Кажется, сказка посылаетъ Ивася ловить рыбу за тѣмъ же, за чѣмъ она оставляетъ Жихарька и Филюшку однихъ дома, т. е, чтобъ дать вѣдьмѣ случай похитить ихъ. Что до причитанья, то хотя «стихотворныя мѣста, появляющіяся въ существенныя и рѣшительныя мгновенія разсказа, поддерживающіе воодушевленіе разсказщика и вниманіе слушателя, составляютъ повсемѣстный признакъ хорошихъ сказокъ» (Гриммъ въ предисловіи къ Либрехтову перев. Пентамерона Баз.); но относительная древность и эстетическое достоинство сказки не даютъ права дѣлать выводовъ о характерѣ дѣйствующихъ въ ней лицъ. Хотя сказка съ теченіемъ времени преображаетъ, какъ извѣстно, боговъ въ людей, но всѣ дѣйствующія лица сказокъ не могутъ быть богами уже по тому, что сказка обнимаетъ и отношенія людей къ богамъ. Ужели, на пр., въ Германскомъ и Малорусскомъ
[92] преданіи о великантѣ или великанѣ, который принимаетъ мужика съ плугомъ воловъ за нѣсколько сцѣпившихся козявокъ и приноситъ ихъ на показъ матери, мужикъ, плугъ и волы должны для насъ имѣть символическое значеніе, какое, на пр., имѣетъ, какъ думаемъ, лиса, уносящая пѣтуха?

«Въ какой связи, спрашиваетъ Г. Буслаевъ, съ удаленіемъ Ивася изъ дому состоитъ чудесное возвращеніе его при помощи гуся-лебедя? Есть ли это случайная прибавка, или необходимое дополненіе къ преданію о сынѣ, живущемъ на водѣ въ челнокѣ?» Г. Буслаеву нужно связать гуся-лебедя съ челнокомъ; но намъ кажется, что упомянутое возвращеніе при помощи гуся не необхо-

---

[92] Grimm, Myth. 505—507, Боровиковскій, Отеч. Зап. 1840. II, Смѣсь.

димо вяжется съ челнокомъ, по тому что ни въ сказкѣ о Филюшкѣ, котораго приноситъ домой гусь, ни въ Нѣмецкой о Гензель-Гретель которыхъ переноситъ черезъ воду уточка, о челнокѣ не упоминается. Мы думаемъ, что такое чудесное возвращеніе на крыльяхъ птицы такъ же мало само по себѣ доказываетъ, что Ивась есть божественное существо, какъ мало то, что аистъ, или ворона, приносятъ раждающихся дѣтей, доказываетъ, что это дѣти— не настоящія дѣти. Но Г. Буслаевъ обращаетъ вниманіе на одну Малороссійскую сказку объ Ивасѣ и сближаетъ ее съ Нѣмецкимъ преданіемъ о рыцарѣ лебедя. Это преданіе дѣлится на двѣ половины. Въ первой витязь женится на дѣвицѣ—бѣлой лебеди, которая раждаетъ ему шесть сыновей и дочь, имѣющихъ тоже способность превращаться въ лебедей и пр. Во второй одинъ изъ сыновей вѣщей дѣвы-лебеди, рыцарь, плыветъ въ дальнія страны на челнокѣ, увлекаемомъ лебедемъ, его братомъ, пристаетъ къ берегу въ то самое время, когда одна невинная женщина, присужденная къ смерти, должна погибнуть. Рыцарь лебедя спасаетъ ее и женится на ней, или на ея дочери, подъ условіемъ, чтобъ она не спрашивала его объ имени. Черезъ нѣкоторое время жена не вытерпѣла, спросила, и витязь навсегда отъ нея скрылся, увезенный въ челнокѣ лебедемъ. Г. Буслаевъ сравниваетъ съ нашею сказкою только эту вторую половину, выпустивши изъ нея спасеніе рыцаремъ невинной, посредствомъ поединка, и оставивши, стало быть, только слѣд.: сынъ вѣщей жены-бѣлой лебеди плыветъ куда-то на челнокѣ, увлекаемомъ братомъ его, лебедемъ, и возвращается такимъ же путемъ. Самъ Г. Буслаевъ замѣчаетъ, готовленномъ такимъ образомъ къ сравненію разсказѣ, слѣдующія отличія отъ Малороссійской сказки: «Миѳическое родство Ивася уже потеряно въ памяти народа; онъ сынъ уже не русалки, или какой вѣщей дѣвы-лебеди, а простой смертной; и гусь-лебедь хотя понимаетъ его рѣчи, но уже не братъ ему. Сношеніе Ивася съ міромъ сверхъестественнымъ выражено въ нашей сказкѣ вставленнымъ эпизодомъ о пребываніи его у вѣдьмы.» Въ нашихъ же глазахъ различія между Германскою и Славянскою сказкою такъ важны, что уничтожаютъ всякую возможность сравненія. Ивась ребенокъ, что видно не только изъ Малорссійской сказки но и изъ всѣхъ соотвѣтствующихъ, тогда какъ рыцарь лебедя, если даже отнимемъ у него рыцарское достоинство, остается

взрослымъ человѣкомъ. Что разница эта не существенна, и что женидьба рыцаря лебедя въ дальней сторонѣ (безъ которой самое его исчезновеніе лишено смысла) есть ненужная вставка, эта, кажется, не можетъ быть доказано. Далѣе: Ивась похищается вѣдьмою, соотвѣтствующія ему лица невольно къ ней попадаютъ, а рыцарь лебедя добровольно уѣзжаетъ. Предположить, что пребываніе у Яги есть вставка, значитъ уничтожить сказку, по тому что въ первой ея половинѣ все принаровлено къ этой вставкѣ, и что безъ этой вставки остальное не имѣетъ ни какого смысла. Если прибавимъ къ этому сказанное выше объ отношеніи челнока къ гусю, то увидимъ, что намъ нѣтъ нужды сдѣлать за дальнѣйшимъ сравненіемъ Нѣмецкой сказки съ Индійскою о бракѣ Сантана и Ганги и т. д., по тому что это Индійское сказаніе имѣло бы для насъ значеніе только подъ условіемъ тождества Ивася съ рыцаремъ лебедя.

Г. Аѳанасьевъ заключаетъ: «по всѣмъ признакамъ, что Баба-Яга принадлежитъ къ числу вѣщихъ женъ, вѣдьмъ,»[93] а вѣдуны и вѣдьмы, по его словамъ, люди, которые «властительнымъ словомъ заговора и чародѣйною силою жертвоприношеній могли управлять дѣятельностью самихъ боговъ, вызывать ихъ къ извѣстному проявленію своего могущества.»[94] Стало быть, Яга, по мнѣнію Г. Аѳанасьева, есть существо человѣческое. Людоѣдство Яги-вѣдьмы въ сказкахъ объясняетъ онъ человѣческимъ жертвоприношеніемъ: «Существованіе человѣческихъ жертвъ у Славянъ доказывается несомнѣнными свидѣтельствами старины; эти человѣческія жертвы приносились, судя по ихъ мрачному значенію, божествамъ темнымъ, злымъ, во главѣ которыхъ стояла всепожирающая и вѣчноголодная смерть. Вотъ по чему (т. е., по тому что приносились человѣческія жертвы) народная сказка приписываетъ колдунамъ и вѣдьмамъ пожираніе человѣческаго мяса, а Бѣлорусское повѣрье, поставляя вѣдьмъ въ близкія отношенія съ нечистою силою, утверждаетъ, что онѣ питаются душами умершихъ.[95] Вку-

---

[93] Аѳан. Ск. I, 84.

[94] Онъ же, Зооморф. Бож. стр. 3, 13.

[95] Что Яга имѣетъ отношеніе къ душамъ умершихъ, это для насъ несомнѣнно; но что она пожираетъ этѣ души (а не дѣтей) это основано только на

шать отъ жертвенныхъ мясъ составляло необходимый обрядъ языческо-религіозныхъ игрищъ и пиршествъ; было ли вкушаемо мясо человѣческихъ жертвъ — положительныхъ свидѣтельствъ не имѣемъ; но едва ли можно отвѣчать отрицательно, если припомнить обычаи дикихъ народовъ и принять во вниманіе указаніе народныхъ сказокъ о вѣдьмахъ, безъ сомнѣнія, сохранившихъ память объ отдаленной грубой и животной старинѣ.»[96] Въ доказательство того, что Яга есть человѣческое существо, можно бы привести, съ одной стороны, языкъ (Русское Яга, язя, Польское jędzu, Чешское jezinka имѣютъ значеніе нарицательное: злая баба; Берында толкуетъ слово ба́лія посредствомъ чаровни́ца, язя, слѣдовательно, язя—вѣдьма), съ другой замѣну Яги вѣдьмою въ сказкахъ. Дѣйствительно, связь Яги съ вѣдьмами есть фактъ (еще требующій объясненія); но какъ изъ замѣны Гольды посредствомъ Hexe въ сказкахъ и изъ того, что вѣдьмы сопровождаютъ Гольду въ ея полетахъ, не выводятъ, что Гольда есть вѣдьма, а не одна изъ верховныхъ богинь, такъ и связь Яги съ вѣдьмами не въ состояніи, если не ошибаемся, перевѣсить положеній, которыя мы старались выше доказать, именно: что Яга посылаетъ души на свѣтъ и принимаетъ ихъ оттуда; что она, какъ одно лицо съ Мораной, имѣетъ ключи отъ неба, слѣдовательно, непосредственную власть не только надъ душами, но и надъ природой. Если на этихъ основаніяхъ принять, что Яга есть богиня, при томъ не изъ тѣхъ, которыя являются толпами, то нужно будетъ оставить предположеніе о вкушеніи отъ жертвенныхъ человѣческихъ мясъ, возведенными въ жреческое достоинство, вѣдьмами.

свидѣтельствѣ г. Древлянскаго, автора «Бѣлорусскихъ народныхъ преданій», который смѣшиваетъ свои и чужія фантазіи съ народными повѣрьями, выдаетъ какіе-то варварскія вирши за народныя пѣсни, и по тому авторитетомъ, въ родѣ Караджича, быть не можемъ. Онъ говоритъ слѣд: «Паляндра въ видѣ безобразной женщины является въ домы умирающихъ, и тамъ забираетъ души. Души этѣ она передаетъ Бабѣ-Ягѣ-костяной ногѣ, съ которою... она вмѣстѣ разъѣзжаетъ въ одной желѣзной иготи. Баба-Яга-костяная нога и подчиненныя ей вѣдьмы питаются душами людей, отъ чего онѣ дѣлаются воздушными и легкими, какъ души.» (Бѣл. пред. 110).

[96] Аѳан. Ск. I, 96.

Какъ выше замѣчено, родство извѣстныхъ животныхъ, тѣмъ или другимъ образомъ указываемое народною поэзіею и языкомъ, заставляетъ ожидать, если не одинаковаго, такъ сходнаго миѳическаго значенія этихъ животныхъ. Такое родство есть между лисою и волкомъ Кровное родство лисы и волка, по Гримму, появляется только въ позднѣйшихъ басняхъ, гдѣ волкъ — дядя, лисъ (der Fuchs, le renard), племянникъ, тогда какъ въ болѣе древнихъ лисъ только кумъ волку, крестилъ у него сына.[97] Въ нашихъ сказкахъ волкъ и лиса не только кумъ и кума, но и братъ и сестра, и мы не имѣемъ основаній думать, что послѣднее новѣе перваго (что наши сказки о лисѣ сохранили болѣе древняго, чѣмъ Средневѣковый животный эпосъ, и что можемъ предполагать глубокую древность въ каждой самостоятельной чертѣ этѣхъ сказокъ, это видно, между прочимъ, изъ того, что женскій родъ нашего слова лиса древнѣе мужескаго рода слова Fuchs (Гот. faúhô, ДВН. vohâ, СВН. vohe — женскаго рода, какъ и Греческ. ἀλώπηξ, Латинск. vulpes, Литовск. lapi). На отсутствіе рѣзкой разницы въ характерахъ волка и лисы, выработанной поэзіею, по видимому, въ относительно позднее время, указываетъ единство происхожденія Латинск. vulpes, лиса, и Готск. vulfs, Нѣмецк. wolf, волкъ. Сравн. также Новогреч. ἡ ἀλεποῦ, лиса, ὁ αλώπος, лиса и волкъ.[98] Областн. Великороссійское волчина, хитрый мужчина, или женщина, свидѣтельствуетъ объ томъ, что волку приписывалась и хитрость, хотя Средневѣковой Германскій эпосъ и нѣкоторыя народныя сказки представляютъ его вовсе не хитрымъ. Есть случаи, въ которыхъ и хитрая лиса представляется обманутою. На прим.: лиса проситъ пѣтуха спѣть, чтобъ услышать, такой ли у него голосъ, какъ у его отца. Пѣтухъ поетъ, закрывши глаза, и лиса, пользуясь этимъ, схватываетъ его и уноситъ. Крестьяне гонятся за нею и кричатъ: «Унесла лиса нашего пѣтуха!» — «Скажи имъ, говоритъ пѣтухъ, что ты уносишь своего пѣтуха, а не ихняго!» Лиса послушалась, выпустила пѣтуха, а онъ взлетѣлъ на дерево. Въ другомъ разсказѣ волкъ уноситъ пѣтуха, пѣтухъ про-

---

[97] Grimm, Reinh. Fuchs XXVI.

[98] Тамъ же XXIV — XXV.

ситъ его спѣть и, воспользовавшись его довѣрчивостью, спасается. [99]

Взявши во вниманіе, съ одной стороны, это сходство лисы, образа Яги, съ волкомъ, а съ другой повѣрье въ Заднѣстровской Руси, что «не слѣдуетъ прясть отъ Рождества до Новаго Года, чтобы волки не портили скотины,» [100] указывающее на отношеніе волка къ прядущей, или покровительствующей пряденью, богинѣ, мы находимъ вѣроятнымъ, что слѣдующая сказка, въ которой волкъ соотвѣтствуетъ Ягѣ, не лишена миѳическаго значенія.

Варіянты: А (Аѳ. Ск. II, 4), Б (онъ же IV, 51), В (Skult. a Dobš. 486), В (Grimm, Märch. I, N 5).

Первая половина. Вар. А, Б, В. Шла брюхатая коза. Ни яблонь, ни орѣшня не пустили ее подъ себя окотиться; вотъ она пошла дальше и видитъ, стоитъ избушка къ лѣсу передомъ, а къ ней задомъ. «Избушка, избушка, оборотись къ лѣсу задомъ, а ко мнѣ передомъ!» Избушка оборотилась, коза вошла въ нее, окотилась и стала жить съ дѣтьми (А). Коза уходила въ лѣсъ кормиться. Воротится, постучится въ дверь и запоетъ: «Козлятушки, дѣтятушки, отопритеся, отворитеся! а я, коза, въ бору была, ѣла траву шелковую, пила воду студеную: бѣжитъ молочко по вымячку, изъ вымячка въ копытечко, изъ копытечка въ сыру землю.» Козлятки отопрутъ дверь, она покормитъ ихъ и опять уйдетъ въ боръ. Вотъ волкъ подслушалъ это, подошелъ къ избушкѣ и закричалъ своимъ толстымъ голосомъ: «Вы, дѣтушки, вы, батюшки, отопритеся, отворитеся! ваша мать пришла, молока принесла, полны копытцы — водицы!» — «Не отопремъ, ворятъ козлятки: у нашей матери тоненькой голосокъ и не такъ она причитаетъ. (А). Вотъ волкъ пошелъ къ кузнецу: «Кузнецъ, кузнецъ, сдѣлай ты мнѣ тоненькой язычокъ!» (тонкое горло; В). Кузнецъ сдѣлалъ ему такой язычокъ, волкъ у избушки сталъ причитать тонкимъ голосомъ. Козлятки ему отперли, а онъ ихъ

---

99 Gr. Reinh. F. 420 — 421. Cp. ib. XXVI.

100 Gołębiowski, Lud. Polski. 145.

всѣхъ, кромѣ одного, которое спряталось подъ печь, поѣлъ, оставилъ одну шерстку да косточки.

Вар. Г. Козлятки въ первый разъ узнаютъ волка по толстому голосу. Онъ покупаетъ и съѣдаетъ кусокъ мѣлу, и голосъ у него становится тонокъ. Второй разъ узнаютъ его по черной лапѣ. Онъ у хлѣбника обмазываетъ себѣ лапу тѣстомъ, потомъ требуетъ, чтобъ мельникъ обсыпалъ ему эту лапу мукою. Мельникъ не хочетъ, зная, что волкъ собирается кого-то надуть. «Ну, говоритъ волкъ, я тебя съѣмъ!» Мельникъ испугался, обсыпалъ ему ляпу. «Ja, das sind die Menschen!» замѣчаетъ разсказчикъ. Козлята принимаютъ волка за мать, отворяютъ ему, а онъ ихъ съѣдаетъ, кромѣ одного, которое спряталось.

Вторая половина. Вар. А. Коза смолола на муку шерстку поѣденныхъ козлятъ и пригласила къ себѣ волка съ лисою на блины. Накормивши ихъ блинами, предложила поиграть въ ея любимую игру: скоро, безъ отдышки, прыгать черезъ дыру въ подполье. А передъ тѣмъ она разложила въ подпольѣ огонь и натыкала желѣзныхъ тычекъ. Лиса съ козою тутъ же перепрыгнула, а толстый бирюкъ зацѣпился ногою за половицу и упалъ въ дыру на желѣзныя тычки и огонь.

Вар. Б. Не заставши дѣтей дома, коза стала плакаться на волка. Услышалъ это волкъ и говоритъ: «Ахъ, кума, кума! что ты на меня грѣшишь? Не уже ли таки я сдѣлаю это! Пойдемъ въ лѣсъ, погуляемъ!» Пошли они въ лѣсъ и нашли яму, въ которой разбойники недавно кашу варили и оставалось еще довольно жару. Коза предлагаетъ прыгать черезъ эту яму. Волкъ прыгнулъ и ввалился туда, брюхо у него отъ огня лопнуло, а живыя козлятки выбѣжали.

Въ вар. В. нѣтъ этой второй половины.

Вар. Г. Коза распарываетъ у соннаго волка брюхо, выпускаетъ оттуда своихъ дѣтей живыхъ, а вмѣсто нихъ накладываетъ каменьевъ и зашиваетъ. Проснувшись, волкъ чувствуетъ жажду, наклоняется къ рѣкѣ и падаетъ въ нее, увлеченный тяжестью каменьевъ.

Первая половина вар. А, Б, В, очевидно, соотвѣтствуетъ первой половинѣ сказки объ Ивасѣ, коза — матери Ивася, козлята —

Ивасю, волкъ — Ягѣ. Сказка не говоритъ, кому принадлежитъ избушка, стоящая къ лѣсу передомъ. Въ такой избушкѣ живетъ обыкновенно Яга, но мы не имѣемъ основаній догадываться, что здѣсь она принадлежитъ волку. Месть козы волку во второй половинѣ сказки сравните съ сожиганіемъ, или топленьемъ, смерти.

Кромѣ вышеприведенныхъ чертъ лисы, именно того, что она приноситъ дѣтей на свѣтъ, даетъ имъ зубы и уноситъ ихъ, которымъ соотвѣтствуютъ такія же черты Яги, укажемъ здѣсь вкратцѣ еще на нѣкоторыя, хотя онѣ прямо и не могутъ быть приписаны Ягѣ, но одна изъ нихъ послужитъ намъ переходомъ къ новому животному образу этой послѣдней.

а) Постоянный эпитетъ лисицы въ Малороссійскихъ, а не рѣдко и въ Великороссійскихъ, сказкахъ — лисичка-сестричка, что можно понимать и безотносительно, какъ особенное свойство характера лисы, и относительно волка («вовчикъ — братêкъ,» «вовкъ — панê-братъ»). Сверхъ того, въ Великорусской сказкѣ «лисица-дѣвица,»[101] «непорочная лисица;»[102] она,» Лизавета Ивановна, и собой хороша и оборотлива.»[103] Въ стихотворной сказкѣ: «Охъ ты, лисица, желтая княгиня,»[104] въ другой — «премудрая княгиня,» можетъ здѣсь значить то же, что въ свадебныхъ пѣсняхъ, именно невѣста. Сказка изображаетъ ее дѣвицею, невѣстою, потомъ женою кота, Котафея Ивановича.[105] Въ другомъ варіантѣ лиса выходитъ за кота уже вдовой.[106] Такъ и въ третьемъ, въ которомъ лиса гордится своимъ новымъ состояніемъ и ревностно стоитъ за честь своего мужа: «Послѣ свадьбы идетъ лиса по дорогѣ, а на встрѣчу медвѣдь. «Пусти съ дороги, медвѣдь косолапый! Я не бѣдна вдова, у меня есть

---

[101] Аѳ. IV, 64.

[102] Тамъ же III, 72.

[103] Тамъ же 67.

[104] Аѳ. III, 73.

[105] Аѳ. IV, 64.

[106] Тамъ же 66.

больша́ голова́!» — «Кто такой?» — «Котъ Котафеичъ»... Лиса сердится, что медвѣдь и волкъ не такъ просятъ ее съ мужемъ въ гости. Вмѣсто «Лиса Перикѣвна, Котъ Котафеичъ, пожалуйте къ намъ въ гости!» нужно сначала помянуть мужа, потомъ жену. [107]

У Гриммовъ находимъ двѣ сказки, въ которыхъ говорится о бракѣ лисы: въ одной лисъ точно умеръ, въ другой лисъ о девяти хвостахъ только прикидывается мертвымъ, чтобъ испытать

---

[107] Записано въ Пензенской Губерніи. Какъ лиса - сестра, дѣвица, красавица, жена, такъ и куна, какъ видно изъ слѣдующаго:

Говорила куна изъ куною, сидячи надъ водою,
Говорила сестра изъ сестрою, сидячи за скамною. (Метл. 220).

Ой на зятя та метѐлъ мете,
На сванечокъ дро̀бенъ дощъ иде:
Крыйся, зятю, та куницями,
Куницями та лисицями,
Братиками та сестрицями (Метл. 135).

....Сыкорко каже: «Не есть то куна,
То невѣстка моя» (Тамъ же 232).

Прибѣжалъ соболь къ куницѣ,
А пріѣхалъ удалой молодецъ къ красной дѣвицѣ (Этн. оч. Ю. Сиб. 37).

.... Окитена куна —
То е твоя вѣреница люба (Серб. пѣсм. III, 329).

.... Бѣжи, чужа жо́но, по полю куною..... (Метл. 288).

Какъ Тв. лисенькій значитъ миленькій, такъ Пск. и Тв. ку́ночка — хорошо одѣтая дѣвочка, Олон. ку́нюшка — милый, любезный. Съ куница, плата отъ новобрачной Пану или Городничему, ср. лисица (Яросл.), пряникъ, приносимый сродниками молодымъ, подъ бѣлымъ покрываломъ, на другой день послѣ свадьбы. Замѣтимъ еще, что слова куница и лисица одинаково, по неизвѣстнымъ намъ причинамъ, получаютъ значеніе: кандалы и пр. Серб. лисице, желѣза на руки, Чеш. lisice, винный прессъ, станокъ для ковки лошадей (Nothstall), садокъ для рыбы, клѣтка для птицы; Польск. kuna żelazna — obręcz do więzienia złoczyńców; Чешск. kuna, то же: seděti v kuně — v nevoli; kůl, v kterem prkna neb co jiného se upevňuje.

вѣрность жены; въ обѣихъ посредницею между лисою и женихами служитъ служка лисы, кошка (Frau Katze) [108]

б) У лисы есть дѣти. Въ двухъ вар. упоминается 2, или 3, сынка и 4 дочки, въ двухъ другихъ въ одномъ 4, въ другомъ 7 дочерей. [109] У Яги тоже есть дочери (см. ниже).

в) Постоянный эпитетъ лисы кума, кумушка, обнаруживаетъ вліяніе и на самое слово кума: Пск. и Тв. кумить, льстить кому ни будь, то же что лисить, ласкаться, съ цѣлью уговорить, хитрить Извѣстна въ нѣсколькихъ варіянтахъ сказка, какъ лиса прикидывается бабою, повивальною бабкою, подъ предлогомъ что идетъ бабить (на повой) обѣдаетъ одна, безъ волка, общій медъ, или масло. [110] У Гриммовъ въ соотвѣтствующей сказкѣ вмѣсто лисы и волка — кошка и мышь. [111] Замѣтимъ, что лисѣ, приносящей дѣтей на свѣтъ, очень кстати быть повивальною бабкою.

г) Лиса лѣкарка и плачея. [112]

д) Лиса сваха. Въ Русской сказкѣ, извѣстной въ нѣсколькихъ варіянтахъ, [113] она высватываетъ дочь царя - огня и царицы - молоньи за бѣдняка, и хитростью доставляетъ этому послѣднему богатства царя Зміулана или Змѣя. Выше мы замѣтили въ двухъ случаяхъ связь кошки съ лисой: въ Русской сказкѣ лиса выходитъ за мужъ за кота, а въ Нѣмецкомъ такого же содержанія кошка служитъ посредницею между лисою и женихами; въ Русской сказкѣ лиса ходитъ на повой, а въ соотвѣтствующей Нѣмецкой кошка. Здѣсь повторяется то же въ третій разъ. Въ сказкѣ про Кота въ сапогахъ, извѣстной намъ по редакціямъ Французской, Италіянской и Норвежской, роль лисы свахи играетъ котъ. Хотя названіе героя Малорусской сказки «Костянтинъ Костянтиновичь» наводитъ на мысль о заимствованіи

---

108 Grimm. Märch. I, N 38.

109 Аѳ. Ск. II, 4; IV 22, 24.

110 Тамъ же I, 6; IV, 11, 13, 15, 17.

111 Grimm. Märch. I, N 2

112 Аѳ. Ск. I, 8; IV 26, 31.

113 Аѳ. Ск. IV, N 10, N 11 и стр. 39. Сверхъ того, я слышалъ такую же Малороссійскую сказку.

изъ Италіянскаго, потому что и въ Италіянской, по редакціи Страпаролы, герой носитъ имя Константина; но и допуская, что Италіянская сказка была извѣстна на Руси, слѣдуетъ думать, что изъ нея взято очень немного. Существенныя черты Русской сказки совершенно оригинальны: вмѣсто кота въ сапогахъ — лиса, вм. царя — царь Громъ (Малор.) или царь - Огонь и царица - Молонья, вмѣсто огра Французск. ск. о Маркизѣ Карабасѣ и Тролля Норвежской царь Зміуланъ, или царь Змѣй, или Змѣй Змѣевичъ, Воронъ Вороновичъ и Кокошъ Котовичъ. Въ Норв. сказкѣ Тролль одинъ изъ зимнихъ великановъ (Hrîm - thursar, Reif - riesen), враждебныхъ солнцу и особенно Тору — грому. Котъ задерживаетъ его у воротъ его замка разсказами о земледѣліи до тѣхъ поръ, пока Тролль не треснулъ отъ лучей вышедшаго между тѣмъ солнца — «прекрасной дѣвицы.» Въ Русск. сказкѣ лиса уговариваетъ змѣя спрятаться въ дубъ, а царя Грома (= огня) и Козьму (= Константина) научаетъ разстрѣлять для потѣхи этотъ дубъ на мелкія части («пустить громовую стрѣлу» Малор.). Или: лиса, попугавши Змѣя, Ворона и Кокоша приближеніемъ царя съ огнемъ и царицы съ молоньей, прячетъ ихъ, одного въ солому, другого въ ступу, третьяго въ бочку, и потомъ приказываетъ свезти ихъ всѣхъ въ воду. Мы не можемъ объяснить отношеній лисы (= кота) къ яснымъ миѳическимъ личностямъ огня-грома и молніи съ одной и змѣя [114] съ другой стороны; но приведемъ нѣкоторыя доказательства того, что самъ котъ (= лиса) есть здѣсь миѳическая личность:

а) Въ Нѣмецкихъ дѣтскихъ пѣсняхъ говорится въ одномъ варіантѣ что аистъ или Марія-дѣва, т. е., Гольда, находитъ дитя въ колодцѣ, въ другихъ, что к о ш к а в ъ с а п о г а х ъ. Въ одномъ вар. колодецъ этотъ названъ Гольдинымъ:

«Unsa katz had schtiferln an,
Kennt damid ant H o l l a b r u n n
Findt a kindl in da sunn». [114]

Стало быть, к о ш к а в ъ с а п о г а х ъ служитъ Гольдѣ, или есть она сама.

---

[114] Змѣй, воронъ и кокошъ, полагаемъ, есть первоначально одно лицо.

Mannh. Germ. Myth. 533 и слѣд.

б) Есть Русская примѣта: «Когда кошка чихнула, скажи: «Здравствуй!» зубы не заболятъ.» [116] Ср. отношеніе Яги и Гольды къ зубамъ.

в) По Нѣмецкому предразсудку, «кто не любитъ кошекъ, у того не будетъ красивой жены. [117] Можно бы думать, что здѣсь простой переходъ отъ сходства къ причинной связи: кошка женщина (на пр., въ Русской пословицѣ: «Баба съ кошкою въ избѣ, мужикъ съ собакою на дворѣ»); слѣдовательно, кто не любитъ кошекъ, тотъ не любитъ женщинъ, а по тому не найдетъ красивой жены. Но вѣроятнѣе, что здѣсь красивая жена—награда за уваженіе къ кошкѣ, животному, посвященному Богинѣ— покровительницѣ браковъ, именно Фреѣ-Фроувѣ, колесницу коей везла пара кошекъ. [118] Фрею принимаютъ за лицо первоначально тождественное съ Гольдою. [119] Что второе объясненіе, не исключающее, впрочемъ, перваго, здѣсь умѣстно, доказываетъ другая форма упомянутой примѣты: «Кто не кормитъ кошекъ (или: «кто не терпитъ кошекъ), тотъ будетъ вѣнчаться въ дождь». [120] Связь кошки съ дождемъ и бракомъ указываетъ на ея отношеніе къ Гольдѣ, покровительствующей браку и ниспосылающей дождь.

г) Вѣдьма такъ, или иначе, находится въ связи съ Гольдою и Ягою. Но вѣдьма чаще всего превращается въ кошку; кошки, какъ и вѣдьмы, сходятся на шабашъ; [121] Wetterhexe, Wetterkatze, Donnerkatze было обыкновеннымъ прозвищемъ вѣдьмы, [122] какъ наводящей бурю. Съ другой стороны, кромѣ вышеприведеннаго, есть и другія указанія на отношеніе кошки къ дождю. У насъ когда кошка умывается—гости будутъ, а по Нѣмецкой примѣтѣ, это на дождь. [123] Можетъ быть, сюда же нужно

---

116 Кавелинъ, о примѣтахъ.

117 Wolf, Beitr. I, 231.

118 Grimm, Myth. 634.

119 Mannh. Germ. Myth. 288 и слѣд.

120 Grimm, Myth. 1051; Kuhn, Märk. Sag. 386.

121 Sumlork II, 42 — 47.

122 Gr. Myth. 1042.

123 Wolf, Beitr. 231.

отнести слѣдующее: Въ Малоросіи на (канунѣ?) Купала, по выходѣ изъ рѣки, когда вода зайдетъ въ уши, приложивъ руки къ ушамъ, качаютъ головою вправо и влѣво, приговаривая на распѣвъ:

«Коте, коте, вылій воду на колоду;
Чи на грòмъ, чи на дощъ, чи на блискавку?»

А дѣвчата прибавляютъ:

«Чи на мене молодую, якъ на листовку (?)?»

Потомъ смотрятъ на ладони: если сухо, то это на молнію и зарницу, а если блеститъ вода, то это на дождь и грозу». [124]

Въ другихъ мѣстахъ это говорятъ во время дождя, прибавляя послѣ перваго стиха: «Выставъ роги на три стоги!» Къ чему тутъ роги, мы не понимаемъ.

д) Въ заключеніе укажемъ на двѣ сказки, изъ коихъ въ одной мачиха посылаетъ падчерицу за огнемъ къ кошкѣ въ чулкахъ, въ другой—къ Ягѣ. 1-я. Мачиха посылаетъ падчерицу въ заколдованный городъ (зáмокъ) за огнемъ. Дѣвица входитъ въ палаты и видитъ, что хозяйка, старая кошка, сидитъ на столѣ и надѣваетъ чулки. Она проситъ огня, кошка призываетъ свою прислугу — одиннадцать котовъ — приказываетъ дать дѣвицѣ огня и проводить ее безо всякаго вреда. Въ слѣдъ за тѣмъ мачиха посылаетъ туда же за огнемъ свою родную дочь. Эта смѣется надъ кошкою, что она не умѣетъ и чулковъ надѣть, и требуетъ огня. Кошка приказываетъ своимъ, слугамъ, котамъ, разорвать ее на части. [125] 2-я. Соотвѣтствующая этой Великорусской сказкѣ, [126] кажется, нѣсколько подкрашена. Въ ней Ягѣ служитъ День, Солнце и Ночь, представленные бѣлымъ, краснымъ и чернымъ всадниками. Можетъ быть, тутъ и есть въ основаніи какой ни будь древній мотивъ.

---

[124] Максим. Дни и мѣсяцы, ст. 2, 83.

[125] Valjavec 222 — 223.

[126] Аѳан. Ск. IV, 127.

10. Къ положеніямъ, которыя мы старались доказать выше, что Яга есть не только смерть человѣка и природы, но и владѣтельница ключей отъ вырья — неба, гдѣ — зародыши всего живаго, посылающая оттуда души, что, такимъ образомъ, рожденіе и смерть — проявленія одной и той же силы, прибавимъ слѣдующее. Согласно съ замѣченнымъ выше, что Морена есть вмѣстѣ и Přadlenka, что Бабою Коризмою, которую мы считаемъ за Ягу, пугаютъ молодыхъ пряхъ, что Яга и Морія смотрятъ за чистотою посуды, приводимыя ниже сказки свидѣтельствуютъ, что Яга покровительствуетъ домашнимъ женскимъ работамъ, награждаетъ добродѣтель и наказываетъ пороки дѣвицъ, что она служитъ, стало быть, божественнымъ авторитетомъ нравственности. Отсюда одинъ шагъ къ заключенію, что нравственность этой жизни имѣла вліяніе на жизнь посмертную и на возрожденіе. Можетъ быть, приводимыя сказки сами по себѣ доказываютъ это, если въ нихъ возвращеніе дѣвицъ отъ Яги есть ихъ вторичное рожденіе. Впрочемъ, этотъ вопросъ мы оставляемъ въ сторонѣ.

Варіянты слѣдующіе: А (Нѣмецк. Grimm, März. I, N 24), Б (Словенская, Bož. Němcové Slov. pov. 250), В (Русск. Аѳ. Ск. I, 12), Г (Серб. Карадж *Срб*. прип. 178), Д (тамъ же 172).

Первая половина. А. У одной вдовы была безобразная и лѣнивая дочь, и прекрасная, прилежная падчерица. Эта падчерица каждый день садилась при дорогѣ у колодца и, по приказу мачехи, пряла такъ усердно, что кровь шла у нея изъ пальцевъ. Разъ захотѣла она обмыть окровавленное веретено съ пряжею, но уронила это веретено въ колодязь. Мачиха приказала, во что бы ни стало, достать веретено, и дѣвица бросилась за нимъ въ воду.

Б. Вдовецъ, у котораго была дочь, женится на вдовѣ Ежибабѣ (здѣсь это — нарицательное, злая баба), у которой отъ перваго брака есть своя дочь. Мачиха преслѣдуетъ падчерицу, и эта уходитъ изъ дому искать службы.

В. Какъ въ Б, но самъ отецъ, чтобы спасти дочь отъ отъ злобы мачихи, отвозитъ ее въ избушку на курьихъ ножкахъ, т. е., къ Ягѣ.

Г. Мачиха, въ отсутствіе мужа, прогоняетъ свою прекрасную падчерицу. Эта находитъ въ лѣсу избушку.

Вторая половина. А. Въ колодцѣ, куда бросилась дѣвица, подъ водою, былъ цвѣтистый лугъ, освѣщенный солнцемъ. Дѣвица пошла по этому лугу и дошла до печи. Уже выпеченный хлѣбъ въ этой печи просилъ, чтобъ она его вынула. По томъ зрѣлыя яблоки на яблонѣ просили, чтобъ она ихъ отрясла. Она исполнила то и другое. Наконецъ она пришла къ избушкѣ, откуда выглянула старуха съ большими зубами. «Не бойся, милое дитя, сказала она; останься у меня, и если будешь работать, какъ слѣдуетъ, то тебѣ будетъ хорошо. Особенно нужно тебѣ будетъ хорошо взбивать мою постель, такъ чтобы перья разлетались; отъ этого идетъ на свѣтѣ снѣгъ, по тому что я Frau Holle (Гольда). Дѣвица осталась, работала прилежно, ѣла и пила вкусно, но черезъ сколько-то времени попросилась домой. Голле повела ее къ большимъ отвореннымъ воротамъ. Когда дѣвица проходила черезъ эти ворота, пошелъ на нее проливной золотой дождь и покрылъ всю ее золотомъ. За тѣмъ Голле отдала ей упущенное въ колодязь веретено, заперла за нею ворота, и дѣвица очутилась у дома своей мачихи. Завидя ее, пѣтухъ, сидѣвшій на колодцѣ, запѣлъ: «Kikeriki! Unsere goldene Jungfrau ist wieder hie.»

Мачиха завидуетъ счастью падчерицы. Ея дочь нарочно бросаетъ веретено въ колодязь и отправляется за нимъ. На лугу ей встрѣчается то же, что и сиротѣ, но она не исполняетъ просьбы хлѣбовъ въ печи и яблоковъ на деревѣ. Въ домѣ Голле она лѣнится, такъ что хозяйка первая предлагаетъ ей ити домой. Въ воротахъ вмѣсто золота ее обливаетъ смолою, которая не смылась до вѣку. Пѣтухъ, завидя ее, поетъ: «Kikeriki! Unsere schmutzige Jungfrau ist wieder hie.»

Б. Дѣвица идетъ искать службы. На пути перекладина на рѣчкѣ проситъ, чтобъ ее переложили на другой бокъ, паршивая собака — чтобъ ее очистили, старая груша — чтобы сняли съ нея плоды, бычекъ — чтобъ его согнали съ луга, печь — чтобы выгребли изъ нея жаръ. Дѣвица исполняетъ все это, и наконецъ приходитъ къ хаткѣ въ лѣсу, гдѣ живетъ Ежи-Баба (здѣсь собственное имя, Яга, какъ видно изъ соотвѣтствія Нѣмецкой Гол-

ле). Баба принимаетъ ее къ себѣ и приказываетъ каждый день прибирать одиннадцать комнатъ, но въ двѣнадцатую не заглядывать. Разъ, когда Бабы не случилось дома, дѣвица не вытерпѣла, вошла въ 12-ю комнату и нашла тамъ одну кадь съ золотомъ, другую съ серебромъ, третью съ мѣдью. Она обмыла себѣ золотомъ волосы, руки и ноги, потомъ испугалась своего поступка и убѣжала. Баба, воротившись, увидѣла, что двери въ 12-ю комнату отворены и золото разлито по полу, схватила желѣзный гребень, сѣла на терницу (trlice, die Hanfbreche) и поскакала въ погоню. Уже догоняла она дѣвицу у печи, но печь выбросила свой жаръ и сожгла Бабѣ терницу. Баба погналась пѣшкомъ и опять догоняла дѣвицу, но бычокъ задержалъ ее, потомъ груша повалилась на нее и чуть не поломала костей, наконецъ кладка подломилась подъ нею и Ежи-Баба упала по уши въ воду. «Ну. счастье твое, сказала она дѣвицѣ, что я тебя не догнала, а то этѣмъ гребнемъ я бы съ тебя содрала золото!» Когда золотоволосая дѣвица добѣжала до дому, пѣтухъ, сидя на дверяхъ, запѣлъ:

«Kukuriku
Na pantiku. [127]
Naša kňahňe
Doma ťahne,
Před ňou cink,
Za ňou Hink!»

Мачиха, завидуя падчерицѣ, посылаетъ къ Ежи-Бабѣ и свою дочь. По дорогѣ эта не слушаетъ просьбы кладки, собаки и пр. За это, когда она бѣжитъ отъ бабы, которая гонится за нею въ сапогахъ-скороходахъ, печь останавливаетъ ее, разсыпавши передъ нею жаръ, бычокъ ее бодаетъ, груша на нее валится, собака рветъ, кладка подламывается. Баба сдираетъ съ нея золото желѣзнымъ гребнемъ. Мокрая и облитая кровью падчерица насилу дотащилась до дому, гдѣ пѣтухъ ей запѣлъ:

...«Naša kňahňe
Doma ťahne,
Před ňou plišť,
Za ňou lušť»

---

[127] Pant, Нѣм. Band, veřeje, železná spona u dveří.

В. Отецъ привозитъ дочь къ избушкѣ на курьихъ ножкахъ: «Избушка, избушка, говоритъ онъ, стань къ лѣсу задомъ, а ко мнѣ передомъ!» Избушка поворотилась, мужикъ входитъ и видитъ, лежитъ Баба-Яга, впереди голова, въ одномъ углу нога, въ другомъ—другая «Русскимъ духомъ пахнетъ», говоритъ Яга. Мужикъ кланяется: «Баба-Яга костяная нога, я тебѣ дочку привелъ въ услуженье.»—Ну, хорошо, служи мнѣ, говоритъ Яга дѣвушкѣ; я тебя за это награжу.» Отецъ поѣхалъ домой, а Яга задала дѣвушкѣ пряжи съ коробъ, печку истопить, всего припасти, а сама ушла. Вотъ дѣвушка хлопочетъ у печи, а сама горько плачетъ. Выбѣжали мышки и говорятъ ей: «Дѣвица, дѣвица, что ты плачешь? дай кашки, мы тебѣ добренько скажемъ.» Она дала имъ кашки. «А вотъ, говорятъ, ты на всякое веретенце по ниточкѣ напряди.» Пришла Баба Яга, а у дѣвушки все готово. «Ну, теперь поди вымой меня въ банѣ!» Похвалила Яга дѣвушку и надавала ей разной сряды.. А мачиха посылаетъ мужа провѣдать, жива ли его дочь. Пріѣзжаетъ мужикъ и видитъ, что дочь богатая пребогатая стала. Яги не было дома, онъ и взялъ дочь съ собой. Подъѣзжаютъ къ дому, а собачка такъ и рвется: «Хамъ, хамъ, хамъ! Барыню везутъ, барыню везутъ.» Мачиха выбѣжала, да скалкой собачку: «Врешь, говоритъ, скажи: въ коробѣ косточки гремятъ!»

Мачиха посылаетъ и свою дочь туда же. Дѣвка не послушалась совѣта мышей, прибила ихъ съ досады, работы не сдѣлала. Яга ее простила разъ, а въ другой разъ изломала, да косточки въ коробъ и склала. Отецъ поѣхалъ навѣдаться и везетъ назадъ этѣ косточки. Собака на крылечкѣ лаетъ: «Хамъ, хамъ, хамъ! Въ коробѣ косточки гремятъ!» А мачиха бѣжитъ со скалкой: «Врешь, говоритъ, скажи: барыню везутъ.»

Г. Сирота приблудила къ избушкѣ въ лѣсу. Входитъ—изба неприбрана, огонь на очагѣ развалился и догараетъ. Вотъ она подмела избу, поправила огонь и подложила дровъ, сѣла и ожидаетъ. Вечеромъ подулъ вѣтеръ, затрещали деревья въ лѣсу и вошла Ала (змѣя, наводящая облака). «Здѣсь есть райская душа! Выйди, райская душа, я тебѣ ничего не сдѣлаю.» Дѣвица вышла. «Прибрала ли ты мою избу? Подложила ли дровъ на огонь?»—Да.»—«Хорошо, теперь поищи мнѣ немного въ головѣ!»—Ала по-

ложила дѣвицѣ голову на колѣни, а въ головѣ этой черви кишатъ, вонь отъ нея, какъ отъ рака (болѣзни). «Воняетъ ли моя голова, дѣвица?»—«Нѣтъ, мать, она пахнетъ, какъ смиль» (gnapharium arenarium). На другой день, уходя изъ дому, Ала приказала дѣвицѣ накормить птицу и скотъ. Стала дѣвица сзывать птицу, но, Боже! слетѣлись совы, филины, вороны; сбѣжались: волки, лисицы, язвецы, тхори и сколько ни есть у Бога звѣрей. Дѣвица ихъ хорошо накормила, и все это разошлось.

Черезъ нѣкоторое время Ала сказала дѣвицѣ: «Коли хочешь, иди домой, а за свою службу возьми себѣ одинъ изъ этихъ сундуковъ!» Дѣвица, по скромности, взяла самый легкій. Дома открываетъ сундукъ, а въ немъ одни червонцы.

Мачиха прогнала и свою родную дочь въ лѣсъ за сундукомъ червонцевъ. Пришла она въ ту же избу, но не захотѣла ее подметать и огня не поправила Ввечеру съ вѣтромъ пришла Ала: «Райская душа! Что же ты огня моего не поправила и избы моей нѣ подмела?» А та: «Я и у себя дома хаты не мела.» — «Хорошо, хорошо. Ну такъ поищи мнѣ въ головѣ!» Глянула дѣвица на голову и стала отплевываться: «Тфу, что за вонь! ей Богу я тебѣ не буду искать въ головѣ.» На другой день Ала приказала накормить птицу и скотъ; но дѣвица, увидѣвши, что это за птица, взяла палку, да кому ногу, кому крыло перебьетъ, и разогнала всѣхъ. Послѣ этого Ала отправляетъ ее домой и позволяетъ взять одинъ изъ сундуковъ. Дѣвица беретъ самый тяжелый. Дома она вдвоемъ съ матерью открыла сундукъ, но изъ него выскочили двѣ змѣи, и выпили имъ очи. «Какова жизнь, такова и смерть», заключаетъ разскащикъ.

Д. Соотвѣтствующая приведеннымъ сказка приставлена къ сказкѣ о Братцѣ и Сестрицѣ, изъ одного круга со сказкой объ Ивасѣ и Вѣдьмѣ и пр. Сшивка видна въ томъ, что какъ въ первой половинѣ, приведенной выше, дочь мачихи, такъ въ нижеслѣдующей братецъ, есть совершенно лишнее лицо.

Братецъ и сестрица приблудили ко ключу, у котораго сидѣла какая-то женщина. «Дочь, говоритъ эта женщина, дай, я положу тебѣ голову на колѣни, а ты мнѣ поищи!» Сестрица стала ей искать въ головѣ и со слезами разсказываетъ про свою

горькую долю. Подъ конецъ говоритъ она: «Мать, какъ пахнетъ твоя голова!» Тогда жена встала: «Куда бы ты ни ходила, пусть всюду будетъ тебѣ на пути счастье! [128] когда заплачешь, пусть жемчугъ идетъ тебѣ изъ очей, вмѣсто слезъ; когда заговоришь, пусть золотая роза падаетъ тебѣ изъ устъ за каждымъ словомъ!»

Мачиха, завидуя жемчугу и розамъ падчерицы, уговорила кое-какъ и свою дочь отправиться ко ключу. Тамъ еще сидѣла та женщина. «Вотъ эта баба, Богъ бы ее убилъ!» проворчала про себя дочь, напилась воды и сѣла, какъ ей было сказано. Женщина проситъ поискать у нея въ головѣ.— «Давай, только Богъ знаетъ, какая у тебя голова,» — и стала плакать; — «я бы и не пришла, еслибы мать меня сюда не прогнала.» — Тогда жена посмотрѣла на нее, и сказала: «Пусть она плачетъ только кровавыми слезами, а когда заговоритъ, пусть прыщетъ и плюетъ, такъ чтобы люди не могли ее слушать!» [129]

Варіянтъ А облегчаетъ пониманье остальныхъ. Мы уже упомянули, что Нѣмецкая сказка представляетъ доказательства того, что Гольда есть существо не земное, а небесное. Колодязь, въ который попадаетъ дѣвица, ведетъ не внизъ, а вверхъ, на лугъ, освѣщенный солнцемъ, въ страну, откуда идетъ снѣгъ на землю. Этотъ колодязь есть облако, скрывающее свѣтлыя воздушныя пространства. О значеніи двоихъ воротъ, также уже говорено по поводу Моравской пѣсни о небесной ключницѣ.

Въ Варіянтѣ Б колодцу Гольды соотвѣтствуетъ рѣчка съ перекладиной. За этой рѣчкой начинается служба дѣвицы, только

---

[128] Кудгодъ ходила, сретьна била.

[129] Противопоставленіе доброй падчерицы и злой дочери или, какъ говоритъ Русская сказка, дѣдовой и бабиной дочкѣ, принадлежитъ къ числу найболѣе распространенныхъ и, значитъ, найболѣе любимыхъ мотивовъ народной сказки. Кромѣ приведенныхъ, мы можемъ указать еще на нѣсколько подобныхъ сказокъ, въ которыхъ вмѣсто Яги—Гольды являются то другія чудесныя существа, то люди: въ Нѣмецкихъ—drei Haulemännerchen, т. е., Höhlenwaldmannlein (Grimm. Märch I, N 13, 40), Святой Іосифъ (тамъ же II, 465), заколдованный принцъ (тамъ же 334), въ Хорут.— Богъ въ раю, въ видѣ старика (Valjavec 231), четыре вѣтра (тамъ же 221), въ Русск. — морозъ (Аѳ. IV, 118, 123), лѣшій (тамъ же 126), въ Сербск. -- переодѣтый царевичъ (Караджж. Прип. 167) и пр.

до рѣчки гонится Ежи-Баба за дѣвицей. Ту же небесную рѣку, видимъ въ рѣчкѣ, черезъ которую въ вышеприведенной сказкѣ о Гензель и Гретель переправляетъ дѣтей уточка, и въ воздушномъ пространствѣ, черезъ которое переноситъ Ивася гусь-лебедь. Оба разряда сказокъ сходны въ томъ, что въ нихъ Ивась или сирота дѣвица попадаютъ на небо, но расходятся въ изображеніи властвующаго тамъ существа: въ сказкѣ объ Ивасѣ и др. подобныхъ, это существо грозное, пожирающее дѣтей, а въ только что приведенныхъ варіянтахъ А, Б, В, Г, хотя и страшное по наружности, но, по крайней мѣрѣ, въ варіянтахъ А, В, Г, доброе, награждающее гонимую сироту.

Въ варіянтѣ Б, В, Г избушка Ежи-Бабы, Яги, Алы стоитъ въ лѣсу, при чемъ въ двухъ послѣднихъ о водѣ вовсе не упоминается. Лѣсомъ представляются тоже облака.

Варіянтъ Д важенъ въ двоякомъ отношеніи: во первыхъ, женщина, надѣляющая дѣвицу чудесными дарами, сидитъ у ручья, что служитъ однимъ изъ Славянскихъ указаній на стихійную основу характера Яги; во вторыхъ, эта женщина представляется душистоволосою, по видимому прекрасною, что свидѣтельствуетъ о двойственномъ представленіи наружности Яги. Что точно варіянтъ Д принадлежитъ къ одному разряду съ четырьмя первыми, и что, стало быть, душистоволосая женщина есть одно лицо съ безобразною Ягою, въ томъ увѣряютъ двѣ черты, которыя встрѣчаются и въ другихъ сказкахъ того же разряда: исканье въ головѣ есть и въ Нѣмецкомъ варіянтѣ (Gr. Märch. III, 41), гдѣ служба дѣвицы состоитъ, между прочимъ, въ томъ, чтобы каждый день искать въ головѣ вѣдьмъ (т. е., Гольдѣ) и, ея домашнимъ животнымъ, медвѣдю и обезьянѣ; въ другомъ Нѣмец. (тамъ же 42), гдѣ дѣвица расчесываетъ косматую голову Никсы (родъ водянаго существа, Русалки, живущей въ колодязѣ); въ Сербск. варіянтѣ Г, гдѣ дѣвица исчетъ въ головѣ Алѣ; въ Бѣлорусской нижеприводимой сказкѣ, мать похищеннаго Вѣдьмою-Ягою ребенка чешетъ эту послѣднюю. Дары дѣвицѣ, именно жемчугъ вмѣсто слезъ и золотыя розы за каждымъ словомъ, тоже въ нѣсколькихъ однородныхъ сказкахъ, въ коихъ главное лицо, по мнѣнію Мангарта, или замѣнило Гольду, или, какъ карлики-Эльбы, находится съ

нею въ тѣснѣйшей связи. [130] По поводу женщины у ключа въ варіантѣ Д укажемъ здѣсь на Чешскія повѣрья о Бѣлой Пани (Bílá Pani; иные называютъ ее Panna Maria), о которыхъ, впрочемъ, не смѣемъ утверждать, чтобъ они не были заимствованы отъ Нѣмцевъ. Била Пани появляется изъ колодца, говоритъ съ дѣтьми, пасущими коровъ у этого колодца, и снова въ немъ исчезаетъ. Разъ видѣли люди, что изъ одного колодца вышелъ цѣлый поѣздъ (průvod) на луга, потомъ опять воротился въ колодязь. Объ одномъ колодцѣ разсказываютъ, что въ немъ почти каждый годъ топится одна дѣвица, та, которую призоветъ къ себѣ Била Пани. У одной вдовы была дочь четырнадцати лѣтъ. Разъ мать замѣчаетъ, что дочь что-то печальна, спрашиваетъ о причинѣ. Дѣвочка отвѣчаетъ: «Била Пани сказала мнѣ, что черезъ три дня я должна умереть въ колодцѣ.» Мать приказала забить досками этотъ колодецъ, но въ назначенное время дѣвочку нашли мертвую на этѣхъ доскахъ. И взрослымъ женщинамъ Била Пани показывается передъ смертью. [141] Т. е., Била Пани, живущая въ колодцѣ, есть смерть. За одно лице съ нею можно бы счесть и слѣдующія существа: «Чешскій людъ порою видитъ лѣтомъ Мраченку, выходящую изъ колодца того же имени (v okolí Chlumeckém), а по всей Чешской землѣ видятъ, что Баба выходитъ изъ колодязя того же имени (или и нѣсколько Бабъ изъ колодцевъ другихъ именъ) и возносится къ облакамъ. Говорятъ, что этѣ бабы принесутъ влагу, окропятъ землю и дадутъ урожай.» [132] Слав. Mračenka, отъ mrak, mračno, туча; Слав. baby, babky значитъ дождевыя облака. Эти послѣднія слова мы бы объяснили существованіемъ человѣкообразнаго миѳическаго сѣщества—Бабы, имѣющаго отношеніе къ облаку, но Юнгманъ говоритъ: «Baba, названіе разныхъ горъ въ Славянскихъ земляхъ и скалы подъ Прагою; отсюда baby—облака, подобныя скаламъ.» Такъ ли это?

Въ варіантѣ Нѣмецкой сказки А [133] Frau Holle живетъ въ пирожной избушкѣ (Pfannkuchenhäuschen), подобно вѣдьмѣ (Голь-

---

[130] Mannh. Germ. Myth 429 и слѣд.

[131] Sumlork. II, 410, 412, 413, 474; 484, ср. тамъ же 563.

[132] Sumlork II, 412.

[133] Grimm, Märch. III, 40.

дѣ) сказки о Гензель и Гретель. Эта черта есть и въ Русской сказкѣ [134] того же разряда, что и Нѣм. А: «избушка на курьихъ ножкахъ, пирогомъ подперта, блиномъ покрыта, стоитъ перевертывается.» Эта избушка, безъ сомнѣнія, принадлежитъ Ягѣ (которая замѣнена въ сказкѣ Лѣшимъ, на томъ основаніи, что и Лѣшій, какъ Яга, живетъ въ лѣсу) и есть, вѣроятно, символъ царствующаго у нея на небѣ изобилія. Подобнымъ образомъ въ Великорусской сказкѣ [135] старикъ, взлѣзши по капустному кочешку на небо, видитъ: «стоятъ жорновцы; жорновцы поворотятся — пирогъ да шаньга, наверхъ—каши горшокъ.» Въ Бѣлорусской свадебной пѣснѣ: «Были мы у Бога, видзили тамъ пироговъ много. А не всё жъ тутъ пироги: есть тутъ баранчики и салодки прянички.» [136]

Въ варіантѣ А (и другихъ Нѣмецкихъ) [137] и Б дѣвица на пути къ Гольдѣ — Ежи-Бабѣ дѣлаетъ добро разнымъ предметамъ, которые за то часто помогаютъ ей при побѣгѣ, частью, не имѣя такого явственнаго вліянія на ея судьбу, располагаютъ въ ея пользу богиню, точно такъ, какъ и исполненіе разныхъ работъ по хозяйству въ домѣ этой послѣдней. Въ обоихъ случаяхъ эти предметы, по указанію варіян. А и Б, встрѣчаются дѣвицѣ уже во владѣніяхъ Гольды-Яги (на днѣ колодца, за рѣчкою), принадлежатъ хозяйству ея, относятся къ ней, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые, какъ принадлежности, но, не смотря на это, дѣйствуютъ самостоятельно, по видимому, на перекоръ ей. Эта самостоятельность по отношенію къ Ягѣ даже ея прежнихъ животныхъ образовъ ясно видна изъ слѣдующихъ сказокъ Е (Аѳ. I, 92) и Ж (тамъ же 13), которыя, впрочемъ, по основнымъ чертамъ (похищеніе ребенка вѣдьмою, отправленіе сироты мачихою на съѣденье къ Ягѣ), должны быть отнесены не сюда, а къ одному разряду съ сказкою объ Ивасѣ.

Е. Жили три сестры, и у каждой было по ребенку. Разъ пришли къ старшей вѣдьмѣ просить заступа. Та пошла за засту-

---

134 Аѳ. Сказ. IV, 126.

135 Тамъ же 26.

136 Терещ. Б. Р. Нар. II, 470.

137 Germ. Märch. III, 90—91.

помъ, но воротившись не нашла ни вѣдьмы, ни своего ребенка. Побѣжала она по дорогѣ и спрашиваетъ у рябины: «Рябинка, рябинка! не видала ль ты вѣдьмы съ ребенкомъ?» «Очисти меня, подбери меня, тогда скажу.» — «Нѣту времени,» отвѣчаетъ мать и идетъ дальше. Потомъ яблоня и груша просили очистить ихъ, корова — выдоить ее, квашня — замѣсить въ ней тѣсто, колодецъ — накрыть его. Мать всѣмъ отказала и прибѣжала къ избушкѣ. Входитъ, а тамъ сидитъ старая вѣдьма, въ печи на огнѣ кипитъ смола, а на припечкѣ лежитъ ребенокъ. «Зачѣмъ кипитъ смола?» спрашиваетъ мать. — «Хочу сварить твое дитя», отвѣчаетъ вѣдьма. Мать стала просить. «Почеши мнѣ голову!» говоритъ вѣдьма. Мать только что расправила ей волосы, какъ смола побѣжала черезъ край горшка. Вѣдьма приказываетъ отставить горшокъ. Мать бросаетъ ей на голову, схватываетъ дитя и убѣгаетъ. Котъ продралъ вѣдьмѣ глаза, и она пустилась въ погоню. Квашня, колодецъ, корова, груша, яблоня и рябина показали ей дорогу, она догнала мать и разорвала ребенка на части.

На другой день то же случилось со среднею сестрою, на третій дěнь съ младшею-дурочкою. Дурочка исполнила просьбу рябины, груши, яблони, коровы, колодца и квашни, и отъ деревьевъ получила за то плоды, отъ коровы — кринку молока, отъ колодца — воды, отъ квашни — хлѣбъ. Она залила вѣдьму смолою, но убѣгая бросила коту всѣ полученные ею припасы. «Котъ, продери очи!» кричитъ вѣдьма. — «Постой, съѣмъ хлѣбъ!» Съѣлъ хлѣбъ, вѣдьма опять кричитъ: «Котъ, продери очи!» — «Подожди, съѣмъ молоко!» и т. д. Пока онъ собрался продрать вѣдьмѣ очи, мать съ ребенкомъ была уже дома.

Ж. Злая мачиха говоритъ дѣвочкѣ: «Поди къ своей теткѣ, моей сестрѣ, попроси у нея иголочку и ниточку, тебѣ рубашку сшить!» А тетка эта была Баба-Яга костяная нога. Дѣвочка зашла сначала къ своей родной теткѣ, та ее и научила, какъ быть. Пришла дѣвочка къ хаткѣ, а въ хаткѣ сидитъ Баба-Яга костяная нога и ткетъ. «Здравствуй, родимая! Меня матушка прислала» и пр. «Хорошо, садись покуда ткать!» Дѣвочка сѣла за кросна, а Яга вышла и говоритъ своей работницѣ: «Истопи баню, да вымой племянницу: я хочу ею позавтракать.» Дѣвочка услышала и проситъ работницу: «Родимая моя, ты не столько дрова

поджигай, сколько водой заливай, решетомъ воду носи», [138] и дала ей платочекъ. Баба Яга дожидается, подойдетъ къ окну и спрашиваетъ: «Ткёшь ли, племяннушка, ткешь ли, милая?»—«Тку, тетушка, тку, милая!»—А дѣвушка дала коту ветчинки и спрашиваетъ: «Нельзя ли какъ ни будь уйти?»—«Вотъ тебѣ гребешокъ и полотенце, говоритъ котъ; когда будетъ гнаться Яга, брось полотенце — сдѣлается широкая рѣка, потомъ гребешокъ, станетъ дремучій лѣсъ, сквозь него ужь она не проберется.» Дѣвочка побѣжала. Собаки хотѣли ее рвать — она бросила имъ хлѣба; ворота хотѣли захлопнуться — она подлила имъ подъ пяточки маслица; березка хотѣла ей глаза выстегать — она ее ленточкой перевязала. А котъ сѣлъ за кросна и ткетъ: не столько наткалъ, сколько напуталъ. Яга подходитъ къ окну спрашиваетъ: «Ткешь ли, племяннушка?» и пр.—«Тку, тетка, тку, милая!» отвѣчаетъ грубо котъ. Баба увидѣвши, что дѣвочка ушла, давай бить кота и ругать, за чѣмъ не выцарапалъ дѣвочкѣ глазъ.—«Я тебѣ сколько служу, говоритъ котъ, ты мнѣ косточки не дала, а она мнѣ ветчинки дала.»—Баба накинулась на собакъ, на ворота, на березку, на работницу. Собаки говорятъ: «Мы тебѣ сколько служимъ, ты намъ горѣлой корки не бросила, а она намъ хлѣбца дала;» ворота говорятъ: «Мы тебѣ сколько служимъ, ты намъ водицы подъ пяточки не подлила, а она намъ маслица подлила»; береза говоритъ: «Я тебѣ сколько служу, ты меня ниточкой не перевязала, а она меня ленточкой перевязала;» работница говоритъ: «Ты мнѣ тряпочки не подарила».

Въ этой послѣдней сказкѣ прямо говорится, что вещи и лица, которымъ дѣвица дѣлаетъ добро, служатъ Ягѣ. Объ основаніяхъ, по которымъ можно считать кота не только слугою Яги, какимъ онъ представляется въ сказкѣ Е и Ж, но и однимъ изъ ея животныхъ образовъ, говорено выше. Въ варіантѣ В мыши оказываютъ дѣвицѣ важную услугу. Что мышь есть частью образъ самой Яги, частью образъ душъ, находящихся у Гольды,

[138] Въ сходной съ этою сказкѣ (Эрленвейна, Народ. ск. Москва, 1863, стр. 44) Яга заставляетъ дѣвицу баню топить, решетомъ воду таскать. Прилетаетъ сорока, объ отношеніи коей къ Ягѣ см. выше, и совѣтуетъ замазать рѣшето глиной. Въ ск. Худяк. вар. ск. I, 50 такой же совѣтъ подаетъ воробей.

объ этомъ тоже говорено. Мыши въ варіантѣ В совѣтуютъ дѣвицѣ на каждое данное Ягою веретено напрясть по ниточкѣ. Такимъ же самымъ образомъ исполняется, по Нѣмецкому повѣрью, задача, данная пряхѣ Бертою. Въ видѣ собакъ, которыхъ встрѣчаемъ у Яги въ сказкѣ Б и Ж, очень часто представляются въ Германской миѳологіи души, окружающія Frau Gode-Rose, т. е., Гольду.[139]

Въ сказкѣ Г дѣло дѣвицы состоитъ, между прочимъ, въ томъ, чтобъ кормить «живину,» т. е., домашній скотъ и птицу Алы — Яги. Хотя эта живина состоитъ изъ всѣхъ звѣрей и птицъ, какіе ни есть, но во всѣхъ ихъ можемъ видѣть души, находящіяся во власти богини. Такое тождество духовнаго начала въ животныхъ и людяхъ, извѣстное изъ другихъ источниковъ, подтверждается и тождествомъ обители душъ человѣческихъ и вырья, той страны, куда на зиму улетаютъ птицы.

Въ Б говорится, что Ежи-Баба гонится за дѣвицею съ желѣзнымъ гребнемъ и верхомъ на терницѣ, изъ чего видно, что Ежи-Баба дома третъ и чешетъ конопли. Въ сказкѣ Ж Яга тчетъ. То и другое согласно съ тѣмъ, что какъ Гольда-Бертта, такъ и Слав. Смерть, Гвозденэуба, Баба корнями прядутъ.

Въ заключеніе приводимъ мнѣніе Маннгарта объ общемъ смыслѣ сказокъ одного разряда съ А — Д.

«Въ царство мертвыхъ, принадлежащее Гольдѣ, попадаютъ двѣ души, добрая и злая, и немедленно начинаютъ дѣйствовать въ явленіяхъ природы соотвѣтствующихъ ихъ нравственнымъ свойствамъ.» Добрая душа выходитъ на свѣтъ черезъ золотыя ворота (въ которыя, по Нѣмецкимъ пѣснямъ, восходитъ солнце). Она становится солнечнымъ лучомъ, по тому что такимъ образомъ можно объяснять ея золотыя волоса, платье, или золото и розы, которыя падаютъ у нея изъ устъ, или разсыпаются подъ ногами. Ср. пословицу, «Morgenstunde hat Gold im Munde», и Гомерову розоперстую зарю. Злая душа, выходящая въ смоляныя ворота, облитая смолою, выплевывающая (по Нѣмецкой сказкѣ) за

---

[139] Mannh. Germ. Myth. 300, 730.

каждымъ словомъ змѣй и лягушекъ, дѣйствуетъ въ природѣ, какъ градъ, или дождь [140] Впрочемъ, намъ кажется, что, судя по сказкамъ объ Ивасѣ и др. подобныхъ, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ варіянтахъ, возвращеніе дѣвицъ понималось не какъ появленіе ихъ людямъ въ тѣхъ или другихъ явленіяхъ природы, а какъ дѣйствительное возвращеніе на свѣтъ, можетъ быть, какъ рожденіе въ новомъ тѣлѣ, съ добродѣтелями и пороками, внѣшними достоинствами и недостатками, составляющими награду и наказаніе за прежнюю жизнь. Въ промежуткѣ между приходомъ души къ богинѣ и наградою, или наказаніемъ, которыя Маннгартъ принимаетъ за проявленіе душъ въ явленіяхъ природы, дѣвица (душа) совершаетъ разныя работы, которыя тоже нужно бы считать за проявленія въ природѣ Дѣйствительно, такое отношеніе къ извѣстнымъ явленіямъ природы видно, на пр., въ перебиваньи пуховика Гольды, вѣроятно — въ чесаньи Яги; но въ другихъ работахъ (одинаковыхъ въ Русскихъ и Нѣмецкихъ сказкахъ, слѣдовательно, внесенныхъ въ сказку еще до раздѣленія племенъ), на прим., трясеньи и очищеніи плодовыхъ деревьевъ, въ печеньи хлѣба, или выгребаньи жару изъ печи, такое отношеніе открыть трудно. Этимъ хотимъ сказать не то, что сказки этѣ не образовались изъ стихійныхъ миѳовъ, а только то, что стихійныя черты уже въ глубочайшей древности затемнены чертами нравственными, что уже очень давно цѣль этѣхъ сказокъ состояла въ изображеніи не связи между явленіями природы, а отношеній человѣка къ человѣкообрачному божеству.

11. Въ слѣдующей Малорусской сказкѣ, по всему, принадлежащей къ одному р зряду съ вышеприведенными сказками о Гольдѣ, Ягѣ, Алѣ (варіянты А — Г), встрѣчаемъ новую, странную животную форму Яги, кобылью голову:

«Якъ бувъ дѣдъ та баба, та у йихъ було двѣ дочки, одна дѣдова, а друга бабина. Отъ баба й навъязалась на дѣда: «Де хочешъ, тамъ дѣнь свою дочку!».. Дѣдъ запрёгъ кобилу, посадивъ дочку на вôзъ, та й поѣхали. Ѣдуть лѣсомъ, ажъ стоить хатка на курячêй нôжцѣ. Дѣдъ повêвъ дочку у хату: «Оставайся жъ, доню,

---

[140] Тамъ же 438 и слѣд.

тутъ, а я пôду, дровець нарубаю. А самъ поѣхавъ, тôлько привъязавъ колодочку до вôконници. Колодочка стукне, а дочка й каже: «Се мôй батенько дровця рубае» (ср. Нѣмецк. о Гензель и Гретель). Коли стукотить, гуркотить кобиляча голова: «Хто въ моѐй хатѣ? Одчини!» Дѣвчина одчинила. «Дѣвчино, дѣвчино, пересадь черезъ порогъ!» Вона пересадила. «Д., д., постели менѣ постêль!» Вона й постлала. «Д., д., положи мене на пôлъ!» Вона положила. «Д., д., укрый мене» (въ другомъ варіантѣ: «Давай вечерять,» «Говори казокъ»)! Вона укрыла. «Д., д., улѣзь менѣ у праве ухо, а у лѣве вылѣзь!» Дѣвчина якъ вылѣзла зъ уха, такъ така хороша, що кращой не мае. Заразъ стали лакеи, и кони, и каляска: вона сѣла та й поѣхала до батька.» [141]

По настоянію бабы дѣдъ отвозитъ въ лѣсъ и ея дочку. «Стукотить, гуркотить кобиляча голова: «Хто въ моѐй хатѣ? Одчини!» — «Не велика пани, й сама одчинишъ.» Голова й вôдчинила. «Дѣвчино, дѣвчино, пересади мене черезъ порôгъ!» «Не велика пани, й сама перелѣзешъ.» (Одинъ отвѣтъ на все). Кобиляча голова схопилась, зъѣла бабину дочку, та кôсточки у мѣшочку й повѣсила. Отъ собачка прибѣгла до баби та й бреше: «Гавъ, гавъ! дѣдова дочка якъ панночка, а бабиной дочки у торбинцѣ кôсточки!» Що прожене ее баба, то вона вньять (ср. Нѣмецкую, Чешскую, Русскую сказку о Ягѣ-Гольдѣ). Тôлько баба й говорить дѣдовѣ: «Поѣдь, та подивись, що тамъ зъ моею дочкою робитця!».. [142]

---

[141] То же свойство имѣютъ въ сказкахъ и другіе чудесные кони, и это, быть можетъ, слѣдуетъ отнести къ числу указаній на ихъ родство съ Ягою. Ср. Аѳ. II, 75; IV, 144. Кобылья голова, въ которой можно напиться, наѣсться, одѣться и вообще добыть все, что нужно, напоминаетъ тѣ золотыя, серебряныя и мѣдныя яичка, въ которыя въ разныхъ сказкахъ превращаются палаты царевенъ. Помнится, въ одномъ Исландскомъ сказаніи говорится, что одинъ человѣкъ, заблудившись ночью, увидѣлъ освѣщенный и наполненный людьми дворецъ и переночевалъ тамъ. Утромъ оказалось, что это баба-кобылья голова. Въ Словенской сказкѣ герой, превращенный въ жука, прячется въ кобылью голову (Němc. Slov. pov. 14); въ Русской кобылья голова — теремокъ мышки (Аѳ. III, 63). Если кобылья голова — Яга-Гольда-туча, и если туча — обитель душъ, то понятно, по чему кобылья голова можетъ представляться теремомъ, палатами душъ не только принявшихъ животный образъ жука, мыши и т. п., но и человѣкообразныхъ.

[142] Аѳ. Ск. IV, 176.

Другимъ подтвержденіемъ тождества Яги и кобыльей головы служитъ то, что около того времени, когда появляется въ Сербіи и другихъ мѣста баба Коризма, Дѣдова Баба, Покладня Баба, въ Дубровникѣ и Княжествѣ Сербіи ходитъ по улицамъ Турица, существо съ кобыльей головою: «У Дубровнику Чорое, Вила и Турица ишли су за времена Републике узъ месоѣде, као машкаре. Чорое є имао халину чупаву (косматое платье), по коєй су били испришивани коекаки репови (хвосты), а найвише лисичи (ср. Чешск. liščí nedĕli, 1-ая недѣля Великаго Поста), па лицу образину, а у руци зелену гранчицу, или киту цвіетя.» Вила — въ женскомъ бѣломъ платьѣ. «У Турице, коя є била као найглавнія медю нима, ніє се людска глава ни видѣла, него є више не на дугачкоме чупавоме врату била коньска съ великіемъ зубима, коя є тако начинена, да су се уста одоздо могла ласно отворати и затворати, те є све клоцала; а ноге є имала чупаве и на дну као у тице. Уза нихъ є ишао човѣкъ єданъ съ бубнемъ, те є у нь єднако ударао. Они су излазили први путъ на Сретеніе (2 Февраля) и потомъ свакога свеца до часнога поста. Идути по улицама, гдѣ што би се уставляли, те су Вила и Чорое играли (плясали), а Турица є єднако клоцала своіемъ зубима.»[143] «Клоцалица, machina lignea, caput equinum praesentans, Оваку є главу имао у Дубровнику Чорое, а я (В. С. Караджичъ) самъ и у Пожаревцу 1807 годинe узъ месоѣде у двору Кнеза Милоша гледао, гдѣ се момци играю съ овакомъ клоцалицомъ. Єданъ се обуче одъ прилике као Чорое, да му се людско ништа не види, па нёмъ горе клоца и плаши жене и дѣцу.»[144] Если въ этихъ извѣстіяхъ нѣтъ ошибки, то изъ нихъ видно, что и въ самомъ Дубровникѣ Чорое, съ платьемъ, увѣшаннымъ лисьими хвостами, представляется то лицемъ отдѣльнымъ отъ Турицы — кобыльей головы, то тождественнымъ съ нею. Распутать этого мы не можемъ.

Въ Великоросcіи «есть обыкновенье, что съ окончаніемъ (можетъ быть началомъ?) весны одинъ изъ мужчинъ наряжается кобылою и пугаетъ ребятишекъ. Это дѣлается для того, чтобъ они

---

[143] Караджж. Рѣчн. Чорое.

[144] Караджж. Рѣчн. Клоцалица.

боялись своихъ отцовъ и матерей, и когда они заплачутъ, или не слушаются, тогда стращаютъ: «Вотъ прійдетъ кобыла!» Пугаютъ еще для того, чтобы ребятишки не просили скоромнаго въ постные дни» (точно такъ, какъ Коризмою и Бабою Ругою). [145] Большая разница во времени появленія кобылы и Серб. Клоцалицы заставляетъ предполагать или ошибку въ Русскомъ извѣстіи, или же, что кобыла появляется не только передъ Великимъ Постомъ, но и въ другое время, какъ Марена на Купала. На основаніи принятаго выше тождества Яги и Марены и указываемаго этимологіею сродства Марены, Смерти и Мары, Моры, привидѣнія, дáвящаго во снѣ, считаемъ умѣстнымъ привести здѣсь свидѣтельство объ томъ, что не только Яга, но и Мара представляется лошадью: Одинъ человѣкъ, котораго во снѣ давила Мора, думая избавиться отъ нея, сѣлъ на свою бѣлую лошадь и поѣхалъ изъ дому, куда глаза глядятъ. Остановился онъ ночевать у портного: «Дай, говоритъ, не засну ли я покойно при тебѣ, пока ты еще шьешь?» Какъ только заснулъ, такъ и сталъ стонать: его опять давила Мора. Хозяинъ, замѣтивши, что по гунѣ, которою покрылся гость, мечется клокъ бѣлой шерсти, перерѣзалъ этотъ клокъ ножницами. Тогда гость заснулъ спокойно, но на утро нашелъ своего коня въ конюшнѣ мертвымъ. Выходитъ, портной, перерѣзавши клокъ шерсти, убилъ лошадь — мору [146]

---

[145] Терещ. Б. Р. Нар. V, 18.

[146] Карадж. Рѣчн. Мора Есть много Славянскихъ и Германскихъ народныхъ сказаній о Марахъ (Нѣм. die Mâr, Trude) и вѣдьмахъ, которыя по ночамъ мучатъ лошадей, заѣзживая ихъ иногда до смерти. Если вѣрно мнѣніе, что сказанія эти образовались изъ представленія тучи, воображаемой кобылою, гонимой вѣтромъ, существомъ мужскимъ, которое представлялось ѣдущимъ на тучѣ - кобылѣ, и, стало быть, что первоначально incubus только мужескаго пола (Mannh. Mythen, 713 — 714), то въ приведенномъ Сербскомъ сказаніи нужно допустить двоякое искаженіе первоначальнаго миѳа: туча-кобыла замѣнена человѣкомъ, а инкубусъ (существо, сродное съ вѣтромъ) представленъ въ видѣ тучи-кобылы. Въ слѣдующемъ извѣстіи, вытекающемъ изъ мутнаго источника, но въ которомъ можетъ быть нѣкоторая доля истины, лошадиная Мара имѣетъ полулошадиную форму и распадается на два существа: одно, покровительствующее лошадямъ, другое, имъ враждебное. Въ Бѣлой Руси у каждаго хозяина есть свой Вазила (иначе Коньчак., Хлѣвникъ,

Если сближеніе кобылячей головы Малорусской сказки съ Сербской и Великорусской и не вѣрно, то все же, на основаніи Малороссійской сказки о кобылячей головѣ, мы допускаемъ, что Яга имѣла нѣкогда форму кобылы. Такой животный образъ предполагается и тѣмъ, что въ слѣдующихъ сказкахъ Бабины (Ягины) кобылы оказываются ея дочерьми.

Варіянты: А. Серб. Златна jабука и девет пауница, Караджж. Припов. 18; Б. Чешской O třech holubicích, Kuldy Poh. a pov. nár. Mor. 108 и сл.; В. Великорусской Ѳедоръ Тугаринъ и Анастасія Прекрасная, Аѳ. I, 70; Г. Словенской O slunečniku,

---

Висусникъ, табунникъ), существо съ человѣческимъ туловищемъ, въ человѣческомъ платьѣ, но съ лошадиными копытами на рукахъ и ногахъ, покровительствующее лошадямъ, Вазила пасетъ и охраняетъ табунъ отъ звѣря, привозитъ на себѣ траву, отъ которой лошади ростутъ и крѣпнутъ. Къ его символу — костяку лошадиной головы, на шестѣ, воткнутомъ посрединѣ ночлега, сбѣгаются лошади въ случаѣ опасности, по тому что къ этой головѣ не смѣетъ подойти ни звѣрь, ни Кумельчанъ. Кумельчанъ (слово, похожее на Литовское kummèle, кобыла, но, по мнѣнію Г. Древлянскаго, сходное съ Британскимъ ку́мель, ка́мель, нижняя часть туловища животнаго (?), заднія ноги, лапы; кумельчаниць, стоять на заднихъ лапахъ: «собака служиць якъ кумельчанъ»), существо съ человѣческимъ туловищемъ, покрытымъ лошадиною шерстью, съ лошадиною головою и такими же копытами на рукахъ и ногахъ, враждебное Вазилѣ. Кумельчанъ, пользуясь минутною неосмотрительностью Вазилы, ранитъ и портитъ лошадей, подмѣшиваетъ имъ въ кормъ ядовитыя растенія, отгоняетъ лошадей отъ табуна въ лѣсъ, отводитъ жеребятъ отъ кобылъ и оставляетъ ихъ звѣрю. Въ табунъ закрадывается подъ видомъ лошади, принимая на себя какую угодно масть. Въ хлѣву вспрыгиваетъ по очереди на каждую лошадь и мучитъ, пока она не упадетъ замертво, откуда ругательство погонщиковъ лошадямъ: «А штобъ на табѣ Кумельчанъ ѣздзивъ, а не добрые людзи!» Если Вазила застанетъ Кумельчана въ хлѣву, то бьетъ его безпощадно, при чемъ слышенъ ужасный топотъ «(Древлянскій, Бѣлорусскія народныя повѣрья, 85 и слѣд., 99 и слѣд.). Изъ всего этого несомнѣнно только то, что есть обычай втыкать лошадиную голову на шестъ, значеніе этого не ясно. Германцы, принося въ жертву лошадей, съѣдали мясо, а головы втыкали на вѣтви деревьевъ (Grimm. Myth. 44). Въ Поднѣстровьи втыкаютъ кобылью голову на колъ плетня въ огородѣ, «чтобъ все родило» (Gołębiowski, Lud Polski, jego zwyczaje i zabobony. Warsz. 1830, 141). Волохи на граничныхъ курганахъ ставятъ шесты съ воткнутыми на нихъ бараньими головами, обращенными на востокъ. Этѣ головы предохраняютъ скотъ отъ падежа (Schott, Walach. Märch. 301).

měsícníku, větrníku, o krásně Ulianě a dvou Tatršíkách, Němcové Slov. pov. 414. Дѣлимъ сказку на двѣ части, пока на одномъ томъ основаніи, что первая часть о томъ, какъ герой сказки добываетъ себѣ жену, разсказывается различно, тогда какъ содержаніе второй — похищеніе жены змѣемъ и освобожденіе ея при помощи коня, выслуженнаго у бабы — въ главномъ одинаково во всѣхъ четырехъ разночтеніяхъ.

Первая половина. А. У царя была яблоня; каждую ночь она цвѣла и рожала золотыя яблоки, которыя исчезали неизвѣстно куда. Два старшіе царевича не могутъ подстеречь вора; третій меньшой проснулся въ полночь, когда яблоки начали зрѣть и освѣтили весь дворъ. Въ тотъ мигъ прилетѣло девять золотыхъ павъ, восемь пало на яблоню, а девятая къ царевичу на кровать и стала дѣвицей несказанной красоты. Послѣ полночи дѣвица оставила царевичу два золотыя яблока, обернулась павою и улетѣла. Такъ было нѣсколько ночей сряду. Старшіе братья подсылаютъ бабу подсмотрѣть, кто даетъ меньшому яблоки. Баба притаилась подъ кроватью, и, когда прилетѣла пава и дѣвицею легла къ царевичу на кровать, баба отрѣзала у нея косу. Дѣвица въ тотъ же мигъ улетѣла и больше не возвращалась. Царевичъ отправился ее искать, послѣ долгихъ странствій нашелъ и женился на ней.

Б. Молодецъ служилъ у чародѣя годъ и день (do roku do dne), и выслужилъ богатство и одну изъ трехъ голубокъ, которыя прилетали купаться въ пруду этого чародѣя. Воротившись домой, онъ вырвалъ у голубки три золотыя пера, она стала прекрасной дѣвицей и вышла за него замужъ. Мать не могла надивиться красотѣ невѣстки. «Если бъ у меня было хоть одно мое золотое перо, говоритъ невѣстка, я бы была еще лучше.» Мать достала ей спрятанныя золотыя перья, она оборачивается голубкою и улетаетъ. Молодецъ идетъ искать жены, спрашиваетъ о ней, сначала у чародѣя, у котораго служилъ, потомъ у его братьевъ, изъ коихъ одинъ владѣетъ птицами и звѣрьми, а другой чертями (?). Одинъ изъ чертей, по приказанію чародѣя, заноситъ его по воздуху въ золотоверхій замокъ голубокъ. Жена ему обрадовалась, и они стали жить счастливо.

В. Ѳедоръ Тугаринъ, по завѣщанію родителей, отдаетъ своихъ сестеръ за первыхъ попавшихся жениховъ: одну за Вѣтра, другую за Града, третью за Грома. Потомъ идетъ онъ въ свѣтъ. Разъ видитъ, лежитъ рать-сила побитая. «Кто тутъ есть живой, скажи, кто побилъ эту рать?» Отозвался одинъ голосъ: «Дай воды напиться!» Тотъ подалъ. «Иди, говоритъ раненый, спроси у другой рати!» Въ другой рати Тугарина отослали къ третьей. Въ третьей сказали, что рать побила Анастасія прекрасная, и сама тутъ недалеко отдыхаетъ. Тугаринъ завидѣлъ шатеръ, привязалъ къ нему коня, а самъ вошелъ и легъ возлѣ Анастасіи. Та проснулась: «А что, будемъ биться, или мириться?» «Коли наши кони станутъ биться, то и мы будемъ.» Спустили коней, тѣ стали лизать другъ друга. «Ну, говоритъ Анастасія, такъ будь ты мнѣ мужъ, а я тебѣ жена!»

Г. Королевичъ Янко выдаетъ сестеръ за Солнечника, Мѣсячника и Вѣтренника, ѣдетъ къ зятьямъ въ гости и видитъ поле, покрытое побѣлѣвшими костьми. На вопросъ: «Кто побилъ?» одинъ черепъ отвѣчаетъ: «Сильная дѣвица, прекрасная Ульяна.» Тоже отвѣчаютъ на другомъ и третьемъ полѣ: «Побила насъ прекрасная Ульяна за то, что Король нашъ сваталъ ее, а не умѣлъ побѣдить.» Янко приходитъ въ мраморный замокъ Уліяны, подмѣниваетъ ея чудесный мечъ своимъ, побѣждаетъ ее и женится на ней.

Вторая половина. А. Выходя изъ дому, жена оставила царевичу ключи отъ двѣнадцати погребовъ и позволила во всѣ ходить, кромѣ послѣдняго. Царевичъ не послушался, отворилъ и двѣнадцатый, и видитъ тамъ по серединѣ большую бочку съ желѣзными обручами, и изъ бочки слышитъ голосъ: «Ради Бога, братъ, умираю отъ жажды, дай мнѣ чашу воды!» Царевичъ влилъ въ бочку чашу воды, и тотчасъ лопнулъ на ней одинъ обручъ. Такъ было и въ другой разъ. Въ третій разъ лопнулъ третій обручъ, бочка распалась, изъ нея вылетѣлъ змѣй, по пути схватилъ жену царевича и унесъ ее къ себѣ.

Царевичъ, погоревавши, пошелъ въ свѣтъ. Разъ видитъ онъ, что въ лужѣ у рѣки трепечется маленькая рыбка. «По Богу, будь мнѣ братъ!» говоритъ она. «Брось меня въ рѣку, а я тебѣ приго-

жусь: только возьми съ меня одну луску и потри ее, когда будетъ нужно.» Онъ такъ и сдѣлалъ. Далѣе встрѣчаетъ онъ лису и волка въ капканахъ, выпускаетъ ихъ и получаетъ за то по клоку шерсти.

Приходитъ царевичъ къ змѣеву двору, находитъ тамъ свою жену, сажаетъ ее къ себѣ на коня и пускается бѣжать. А тутъ воротился змѣй. «Что намъ дѣлать?» говоритъ онъ своему коню, «будемъ ѣсть и пить, или догонять?» Ѣшь и пей, еще догонимъ. Точно, поѣвши, змѣй мигомъ догналъ царевича, отнялъ жену, а его простилъ за три чаши воды, но приказалъ не приходить въ другой разъ, если ему жизнь дорога. На другой день царевичъ, не могши сердца одолѣть, опять пришелъ къ змѣеву двору, засталъ жену одну и научилъ ее вывѣдать у змѣя, гдѣ онъ добылъ своего коня. Она вывѣдала и передала царевичу, что такого коня можно достать только у одной бабы.

Царевичъ идетъ въ лѣсъ къ бабѣ и просится къ ней на службу: «Хорошо, говоритъ баба; если три дня устережешь кобылу, дамъ тебѣ коня на выборъ; а если не устережешь, то сниму съ тебя голову.» И вывела его на дворъ, а кругомъ двора былъ частоколъ, на всякой частоколинѣ было по головѣ, только на одномъ колу не было, и тотъ все кричалъ: «Дай, баба, голову!» «Видишь, говоритъ баба, всѣ эти были у меня въ найму, и не сберегли кобылы.» Царевичъ не испугался, въ вечеру сѣлъ верхомъ на кобылу и поѣхалъ въ поле, а жеребенокъ побѣжалъ за ними. Около полуночи ему вздремнулось. Просыпается и видитъ, что сидитъ онъ верхомъ на колодѣ, и въ рукахъ держитъ узду. Пошелъ онъ искать кобылы, набрелъ на воду и вспомнилъ о рыбкѣ. Потеръ чешую, а рыбка какъ тутъ. «Ушла у меня бабина кобыла и не знаю, гдѣ она.» А рыбка ему: «Она между нами: оборотилась рыбою, а жеребенокъ рыбкою; но ты ударь только уздою по водѣ и скажи: «Дура, бабина кобыла.» Такъ онъ и сдѣлалъ, и кобыла съ жеребенкомъ вышла на берегъ. Запуздавши, онъ сѣлъ на нее и поѣхалъ домой. Дома баба дала ему ѣсть, а кобылу ввела въ конюшню и стала бить кочергою, приговаривая: «А къ рыбамъ, курва!» А кобыла: «Была я межь рыбами, но рыбы — ему друзья, меня выдали.» А ты бы къ лисицамъ. На другую ночь кобыла стала лисицею, на третью

волчицею, но и лисицы, и волки выдали ее царевичу. Тогда царевичъ потребовалъ платы. Баба дала ему выбирать изъ двѣнадцати коней. «Зачѣмъ мнѣ хорошіе, говоритъ царевичъ? Дай мнѣ того паршиваго, что въ углу!» Баба стала было отнѣкиваться, но царевичъ взялъ конька, вывелъ въ лѣсъ, обчистилъ струпья, и конь какъ жаръ загорѣлся.

На этомъ конѣ, который могъ летать какъ птица, царевичъ увезъ свою жену. Змѣй воротился домой, видитъ, что царицы нѣтъ и говоритъ своему коню: «Что теперь, будемъ ѣсть, пить, или догонять?» — «Ѣжь не ѣжь, пей не пей, гони не гони, не догонишь!» Но змѣй сѣлъ на коня и погнался. Завидѣвши за собою погоню, царевичъ съ женою стали погонять своего коня. «Не бойтесь, говоритъ имъ конь, не за чѣмъ бѣжать!» Между тѣмъ змѣевъ конь кричитъ царевичу: «Стой, братъ, ради Бога! чуть не тресну тебя догоняючи.» А этотъ ему: «А за чѣмъ же ты такъ глупъ, что носишь этого змѣя? брыкни, да объ камень его, и пойдемъ вмѣстѣ!» Змѣевъ конь брыкнулъ, змѣй разбился въ куски. Тогда царица пересѣла на змѣева коня и счастливо доѣхала съ мужемъ до своего царства.

Б. Витязь освобождаетъ змѣя, напоивши его водою. Змѣй летитъ на красное море, гдѣ купались три голубки, и уноситъ ту изъ нихъ, что была витязевою женою. У голубокъ три брата, зачарованные въ коней: одинъ въ самомъ замкѣ голубокъ, другой служитъ змѣю, а третій, самый лучшій, у Эрдегъ-Бабы (Мадяр. ördög, чортъ). На первомъ витязь три раза покушается увезти свою жену. Дважды змѣй его прощаетъ, въ третій разъ убиваетъ. Конь оживляетъ его живою водою, принесенною ворономъ, и витязь отправляется добывать коня у Эрдегъ-Бабы. На пути онъ освобождаетъ изъ паутины большую муху, изъ капкана — волка и бросаетъ въ море большого рака. Раки строятъ ему изъ себя мостъ до острова, на красномъ морѣ, на которомъ живетъ Эрдегъ-баба. Здѣсь онъ нанимается на три дня пасти 12 бабиныхъ коней. У Бабы 24 столба съ крючьями; на 23 крюкахъ торчатъ человѣческія головы, а на 24 быть его головѣ, если не устережетъ коней. Баба даетъ ему въ хлѣбѣ сонное зелье, онъ засыпаетъ, кони уходятъ. Два раза ихъ прогоняютъ мухи и волки. Въ третій разъ кони прячутся въ море,

а самый худой подъ большого рака, но раки ихъ выгоняютъ. Каждый разъ баба бьетъ коней, а пуще всѣхъ самаго худого. Прослуживши три дня, витязь беретъ самаго худого коня. (Остальное, какъ въ Сербской сказкѣ, но прибавлена черта, которая чаще встрѣчается въ Западно-Славянскихъ и Нѣмецкихъ сказкахъ, чѣмъ въ Русскихъ: отслуживши свою службу, кони просятъ срубить имъ головы. Витязь сначала отказывается, потомъ уступаетъ просьбамъ, рубитъ имъ головы. Кони освобождаются отъ заклятія и становятся опять царевичами).

В. Уѣзжая на охоту, Анастасія говоритъ своему мужу: «Всюду ходи по дому, только не иди туда, гдѣ лычкомъ завязано и глиною залѣплено!» Тамъ Анастасія повѣсила за ребро змѣя, который силою хотѣлъ было взять ее за себя. Тугаринъ идетъ туда, помогаетъ змѣю сняться съ крюка. Змѣй обѣщаетъ ему за это помочь въ большой нуждѣ, улетаетъ и по дорогѣ уноситъ Анастасію.

Тугаринъ идетъ въ свѣтъ, заходитъ въ гости къ зятьямъ, Вѣтру и Граду. На пути къ третьему застигла его ночь въ лѣсу, и онъ заночевалъ у криницы. Утромъ смотритъ, идетъ Анастасія по воду. Порадовавшись встрѣчѣ, сѣли они на коня и давай бѣжать. Въ тотъ мигъ подъ змѣемъ, который былъ на охотѣ, конь споткнулся! «Что ты споткнулся, конь мой милый?» — «Какъ же мнѣ не спотыкаться? Анастасія убѣжала съ Ѳедоромъ Тугариномъ.» — «А можемъ ли ихъ догнать?» — «Можемъ пшеницы нажать, намолотить, поѣсть и догнать.» Все это сдѣлали и поѣхали догонять. Змѣй завидѣлъ Тугарина и кричитъ ему: «Стой!» Тугаринъ не остановился. За это змѣй его не помиловалъ, убилъ, а Анасію взялъ съ собой.

Зятья, узнавши о смерти Тугарина, оживили его цѣлющей и живущей водою. «Фу, какъ было я заснулъ!» говоритъ Тугаринъ. «Заснулъ бы ты на вѣки, если бъ не мы.»

Тугаринъ возвращается къ криницѣ, встрѣчаетъ опять Анастасію и проситъ ее выпытать у змѣя, гдѣ достать такого коня, какъ у него, и гдѣ его, змѣева, смерть. Змѣй на свою бѣду признался. Коня достать у одной бабы, а про смерть сказалъ: «Есть на островѣ камень, въ томъ камнѣ заяцъ, въ зайцѣ утка,

въ уткѣ яйцо, въ яйцѣ желтокъ, въ желткѣ камешекъ: то моя смерть.»

Идетъ Тугаринъ, идетъ: видитъ, волки бьются за кости. Онъ имъ подѣлилъ, а они ему обѣщали быть въ великой пригодѣ. Далѣе видитъ, пчелы бьются за медъ. И имъ подѣлилъ, и онѣ обѣщали тоже. Наконецъ видитъ, что раки бьются за икру: онъ и имъ подѣлилъ, и они обѣщали тоже, что волки и пчелы. Приходитъ Тугаринъ къ хатѣ. Въ хатѣ жила баба, и у нея было 12 кобылицъ. Онъ нанимается на три дня пасти этѣхъ кобылицъ за одного жеребчика. Утромъ, передъ тѣмъ какъ выгонять лошадей на лугъ, баба дала ему на снѣданье пирожокъ съ соннымъ зельемъ. Какъ Тугаринъ съѣлъ, такъ и заснулъ, а кони далеко порасходились. Уже на третій день будятъ его раки: «Вставай, ищи кобылицъ!» Тотъ встрепенулся смотритъ, а волки и пчелы уже женутъ къ нему кобылицъ. Какъ пригналъ коней домой, баба ему и говоритъ: «Счастье твое, а то была бы бѣда!» (А она было всякому, кто не устережетъ кобылъ, сдеретъ со спины по ремню да и прогонитъ). Въ хатѣ баба дала ему ѣсть, сама же пошла въ конюшню. Тугаринъ тайкомъ за нею, и слышитъ, что баба бьетъ кобылъ желѣзнымъ прутомъ и приказываетъ до завтрего привести каждой по жеребенку, а найлучшей коростливаго. На утро онъ беретъ именно этого коростливаго. «Дай мнѣ, говоритъ этотъ конекъ, попастись три зори на росѣ, тогда повидишь! «Какъ попасся конекъ день, сталъ носить въ полъ дерева, на другой день поверхъ дерева, на третій по поднебесью. На этомъ конѣ, доставши у зятьевъ камешекъ, въ которомъ змѣева смерть, Тугаринъ увозитъ Анастасію. Змѣй завидѣлъ, какъ они понеслись поверхъ дерева, и погнался. Его конь летитъ самъ поверхъ дерева и говоритъ: «Догнать-то мы догонимъ, по тому что у Тугарина мой меньшой братъ, да Анастасіи не отымемъ.» Какъ только стали настигать Тугарина, онъ бросилъ камешекъ змѣю въ лобъ. Змѣй упалъ и пропалъ, а Тугаринъ съ Анастасіею по здорову доѣхали до своего двора.

Г. Уходя изъ дому, Ульяна запрещаетъ Янку заглядывать въ 13-ю комнату. Янко заглядываетъ, и находитъ тамъ огненнаго змѣя, прикованнаго тремя желѣзными обручами. Змѣй проситъ вина изъ послѣдней бочки, Янко даетъ ему три чаши, и за каж-

дою со змѣя слетаетъ по обручу. За это змѣй обѣщаетъ два раза пощадить ему жизнь, садится на своего коня и по пути увозитъ Ульяну. Янко спрашиваетъ о женѣ у зятьевъ: ни солнце, ни мѣсяцъ ея не видали, но вѣтеръ, который всюду продуваетъ, знаетъ, гдѣ она, и даетъ Янку коня, который заноситъ его въ змѣевы палаты. Ульяна мыла какъ разъ у колодца бѣлье въ горячей водѣ. Янко схватилъ ее на коня и помчался. Тогда змѣевъ конь заржалъ и затопалъ. «Что съ тобою?» спросилъ змѣй, «развѣ сѣно у тебя не какъ золото и вода не какъ вино?»—«Сѣно у меня, какъ золото, и вода, какъ вино, но прекрасная Ульяна ушла.» Змѣй встревожился, но татошъ (конь) его успокоилъ: «Часъ спи, часъ табакъ кури, и еще ихъ догонимъ.» Такъ и случилось, по тому что крылатый конь змѣевъ былъ быстрѣе вѣтру. Змѣй отнялъ Ульяну, но Янка пощадилъ.

Янко узнаетъ у зятьевъ, гдѣ достать такого коня, какъ у змѣя. Солнце даетъ ему золотую вѣтку, мѣсяцъ серебряную, вѣтеръ вѣтренную (naduchanou); вѣтеръ на крылахъ переноситъ его черезъ горы, долы и море ко двору старой вѣдьмы (bosorki). Янко нанимается у нея пасть трехъ кобылицъ, съ тѣмъ, что если не устережетъ, то голова долой. Этѣ кобылицы были вѣдьмины дочери. Не успѣлъ Янко выгнать ихъ на пашу, какъ онѣ оборотились голубками и улетѣли. Янко воткнулъ въ землю вѣтренную вѣтку, мигомъ поднялся вѣтеръ и изъ подъ облаковъ сбилъ голубокъ къ его ногамъ. Янко накинулъ на нихъ узды, и онѣ стали опять лошадьми. На другой день кобылы оборотились утками и стали плавать посереди озера. Янко встромилъ въ землю серебряную вѣтку, явился мѣсяцъ, въ бѣлый платокъ вобралъ всю воду озера, такъ что Янко по сухому дну дошелъ до утокъ, накинулъ на нихъ узды и оборотилъ въ кобылъ. На третій день кобылы становятся тремя высокими елями, но солнце пускаетъ на нихъ жаръ, отъ котораго загораются иглы и лопается кора, и заставляетъ принять прежній видъ. За службу Янко проситъ только того сухопараго коня, что на сметникѣ валяется и на сбрую котораго семь лѣтъ куры гадятъ. Вѣдьма обѣщаетъ, если онъ выдоитъ ея трехъ кобылъ и выкупается въ ихъ молокѣ. Янко доитъ кобылъ въ кадь и собираясь купаться, по совѣту своего паршиваго коня, зоветъ этого коня къ себѣ.

Когда влѣзъ Янко въ кадь, молоко ключомъ закипѣло, и онъ не вышелъ бы живой, если бъ конь однимъ духомъ не втянулъ въ себя всего жару. Послѣ купанья въ молокѣ Янко сталъ еще лучше прежняго. Видя это, вѣдьма захотѣла и сама похорошѣть; но когда влѣзла въ кадь, конь выпустилъ изъ себя жаръ въ молоко, и вѣдьма сварилась.

(Остальное какъ въ Сербской сказкѣ).

Дѣйствующія лица этой сказки такъ связаны между собою, что, говоря объ однихъ, именно о Бабѣ и ея дочеряхъ-кобылахъ, нельзя оставить въ сторонѣ другихъ. Начнемъ съ этихъ послѣднихъ.

Змѣя, освобожденнаго изъ бочки и похищающаго царицу, на основаніяхъ, которыя будутъ приведены ниже, считаемъ за образъ тучи, похищающей и удерживающей въ себѣ небесныя воды, оплодотворяющія землю. Изъ этого слѣдуетъ, что похищенная змѣемъ царица (Ульяна или Анастасія) есть одна изъ небесныхъ женъ, въ образѣ коихъ представлялись воды, скрываемыя змѣемъ, [147] а богатырь, побивающій змѣя и освобождающій свою жену—громовое божество, соотвѣтствующее тому, съ которымъ въ Индійской миѳологіи враждуетъ змѣй Врітра. Миѳическія отношенія богатыря менѣе ясны, чѣмъ отношенія другихъ лицъ. Сказка, по видимому, забыла его божественность.

Царицѣ (Ульянѣ или Анастасіи другихъ варіантовъ) сказка приписываетъ слѣдующія черты: она вмѣстѣ съ другими восемью или двумя дѣвицами летаетъ золотоперою павою и голубкою (варіантъ А, Б); она побиваетъ три рати (вар. В, Г) и обладаетъ чудеснымъ мечемъ (вар. Г). По этѣмъ примѣтамъ, т. е., по оборачиванью птицами и по воинственности, признаемъ Анастасію за существо, однородное съ Германскими Валкиріями и Славянскимъ Вилами.

Въ Валкиріяхъ [148] замѣтимъ слѣдующее: онѣ страстью любятъ войну, тоскуютъ безъ битвы. Онѣ не только берутъ пад-

---

[147] И змѣй-туча, и дѣвица-облако. Въ различномъ представленіи сходныхъ явленій нѣтъ ничего удивительнаго.

[148] Въ Асгардѣ, жилищѣ Асовъ и средоточіи міра, стоятъ покрытыя щитами

нихъ героевъ съ поля и провожаютъ ихъ въ Валгаллу, но и склоняютъ побѣду на ту или другую сторону. Какъ женщина вообще называлась ткущею миръ, такъ Валкиріи ткали ткань брани. Въ лебединыхъ сорочкахъ прилетаютъ онѣ на землю и, скинувъ этѣ сорочки и оборотившись прекрасными дѣвицами, купаются въ озерахъ. Иногда люди похищаютъ у нихъ этѣ сорочки, или кольца (Schwanring) и, принудивъ ихъ, т. е., остаться на землѣ и въ человѣческомъ образѣ, женятся на нихъ. Валкирія при первой возможности добываетъ свою сорочку, и улетаетъ (Серб. варіянтъ Б нашей сказки), и начинаетъ по прежнему вести бранную жизнь. На поле битвы выѣзжаютъ Валкиріи на золотистыхъ коняхъ, въ бѣлыхъ одеждахъ, въ золотыхъ шлемахъ и со щитами. По другому извѣстію, сѣрый конь Валкиріи отрясаетъ съ своей гривы росу въ долины и плодотворный градъ (?) [149] на деревья. Мѣсто жительства Валкирій—темный лѣсъ, и это только, по видимому, противорѣчитъ тому, что онѣ живутъ

палаты Одина (Valhöll, ДВН. предполагаемое Valahalla). Въ нихъ 540 дверей, и въ каждую дверь можетъ войти 800 витязей. Здѣсь Одинъ пируетъ со своими сыновьями (усыновленными героями), падшими въ битвахъ, и ни робкій, ни злодѣй не имѣютъ сюда доступу. Двѣ прекрасныя дѣвицы прислуживаютъ Одину, одиннадцать другихъ наполняютъ (турьи) рога пивомъ и медомъ, для его «отборныхъ» (einheri, мн. ч. einheriar, egregii, divi). Когда на землѣ происходитъ битва, Одинъ посылаетъ этѣхъ дѣвицъ отобрать павшихъ въ битвѣ. Отобрать — Сканд. kiosa, Нѣм. kiesen, между прочимъ, имѣющее техническое значеніе «принять жертву» (о Божествѣ; другая форма того же k. — kür, ДВН. chur, electio); павшій въ битвѣ — Сканд val r, ДВН. wal (сродное, по предположенію Гримма, съ waljan, wählen): отсюда Сканд. valkyrja, ДНВ. (предполагаемое) walachuria — выбирающая (достойныхъ изъ) павшихъ въ битвѣ. Другія имена этѣхъ дѣвъ — Сканд. Val-meyjar (бранныя дѣвы), Oskmeyjar, Одиновы дѣвы; послѣднее по тому, что Одинъ носитъ имя Сканд. Oski, ДВН wunsc, Wunsch (Grimm Myth.). Частности отношеній Валкирій къ Одину развились, вѣроятно, въ обособившемся Германскомъ племени; но воинственность этѣхъ дѣвъ не есть черта исключительно Германская, по тому что и соотвѣтствующія имъ Вилы воинственны. Германцамъ принадлежитъ олицетвореніе въ Валкиріяхъ войны, взятой отвлеченно (Mannh. 566). О томъ, какъ изъ водяныхъ женъ, тучъ, могли развиться олицетворенія войны, см. Mannh. 563, слѣд. и друг. мѣста.

[149] Fruchtbarer hagel, befruchtende schlossen.

въ небесной обители мертвыхъ. Лебедь, въ образѣ коей являются Валкиріи, есть символъ полупрозрачнаго облака. За облаками, въ странѣ немеркнущаго свѣта, живутъ души блаженныхъ; по этому лебедь частью сама есть душа, частью, какъ и Валкирія, путеводитель душъ. Въ пору отдѣленія символа отъ обозначаемаго имъ, стало возможнымъ купанье Валкирій-Лебедей (т. е., облаковъ) въ озерахъ (т. е., первоначально въ небесныхъ водахъ облаковъ). Лѣсъ, куда летятъ Валкиріи, есть тоже символъ облаковъ, т. е., той же обители душъ, которая представлялась палатами Одина Кони — самые обыкновенные символы облаковъ. Что сѣрый конь Валкиріи, росою оплодотворяющій землю есть облако, въ томъ нѣтъ сомнѣнія. Какъ всѣ миѳическія лица, представляемыя всадниками, сначала сами были конями, такъ и Валкирія первоначально была кобылою, что подтверждается, впрочемъ, не Германскими, а Славянскими данными, о которыхъ ниже.

Вѣроятность предположеннаго сродства Валкиріи съ героинею нашей сказки, стало быть, того, что эта послѣдняя есть одна изъ водяныхъ женъ, подверждается: 1) тѣмъ, что въ сказкѣ, по началу сходной съ варіантомъ А и принадлежащей къ тому же кругу, прилетаетъ въ садъ не пава, а лебедь; [150] 2) тѣмъ, что, какъ увидимъ, очень вѣроятно кровное родство героини нашей сказки съ чудесными конями и представленіе подобныхъ ей лицъ кобылами.

Переходимъ къ Вилѣ. Здѣсь нѣтъ надобности приводить свидѣтельствъ о наружности Вилъ, [151] о томъ, что онѣ любятъ пѣсни и пляску, [152] знаютъ таинственныя силы растеній, [153] по-

---

[150] Valjav. 29.

[151] О красотѣ Вилъ смот. Кар. Срп. пѣсм. I, 65; II, 134, 223, 236, 610; III, 33, 257. Ilić. 27—28, гдѣ встрѣчаемъ странную черту, что, при всей красотѣ, у Вилы нѣтъ носа.

[152] Вилино гумно. Караджж. Срп. пѣсм. I, 188. Ср. 191. Иногда Вилы награждаютъ того, кто набредетъ на ихъ коло (тамъ же I, 190—191), иногда наказываютъ (тамъ же 181; ср. Рѣчн. Вила). Любятъ пѣсни и поютъ. Valjav. 46, 48; Караджж. Пѣсм. II, 216.

[153] Караджж. Пѣсм. I, 149.

даютъ людямъ врачебные совѣты [154] и исцѣляютъ сами, [155] знаютъ будущее и открываютъ его людямъ, [156] рѣдко жестоки, [157] чаще — сочувствуютъ людскому горю, [158] становятся посестримами женщинъ и юнаковъ, [159] вѣроятно, и любовницами людей, [160] что онѣ страдаютъ, плачутъ, уязвимы, даже смертны, какъ люди. Остановимся только на чертахъ, имѣющихъ болѣе близкое отношеніе къ нашей сказкѣ и, какъ кажется, существенно важныхъ для разъясненія основнаго значенія Вилъ.

1. Кажется вѣрнымъ, что въ Вилахъ воинственность не есть такая рѣзкая черта, какъ въ Валкиріяхъ. Извѣстія о томъ, что Вилы не совѣтомъ, а дѣломъ, участвуютъ въ битвахъ, скудны. Намъ извѣстенъ только Хорватскій варіянтъ сказки о Тугаринѣ, [162] въ которой говорится о ямѣ, наполненной головами людей, по-

---

154 Караджж. Пѣсм. I, 182; II, 51—52. Это послѣднее мѣсто ср. съ началомъ Малорус. сказки о Сучичѣ (Аѳ. VI, 241; Nowosielski, Lud Ukraiński, I, 256), Караджж. Припов. 106 и слѣд., гдѣ Вилы совѣтуютъ слѣпому промыть глааз тою водою, въ которой онѣ купались. Въ соотвѣтствующихъ Русскихъ, вм. Вилъ—нечистая сила, черти. Впрочемъ, и у Серб. Вила сближается съ дьяволомъ: Караджж. Пѣсм. I, 560.

155 Караджж. II, 36, 218. Караджж. Рѣчн. Виленикъ, врзино коло; Arkiv za Povĕstn. Jugosl. I, 1851, Vile, 89—99.

156 Караджж. Пѣсм. II, 440.

157 Тамъ же I, 430; II, 48.

158 Караджж. Пѣсм. I, 571—572; извѣщаетъ о несчастіи, тамъ же II, 505; III, 90—91.

159 Караджж. Пѣсм, I, 150. О побратимствѣ съ юнаками см. ниже.

160 У Вилъ, по нѣкоторымъ повѣрьямъ, есть кровныя дѣти (ср. Вила купаетъ свое дитя въ колодцѣ, Пѣсм. I, 153, подбрасываетъ дитя людямъ, тамъ же I, и т. п.), а между тѣмъ мужескаго миѳическаго существа, соотвѣтвующаго имъ, не видно. (Ср., впрочемъ, Караджж. Прип. 126). По Хорватскому повѣрью, Вилы пристаютъ къ людямъ, какъ Великорусскія Шутовки. Ср. Arkiv za Povĕstn. Jugosl. I, 101. Почерпнутыя изъ сказокъ извѣстія о связяхъ Вилъ съ богатырями приведутся ниже.

161 Караджж. Пѣсм. I, 478; II, 319; III, 225. Тамъ же I, 151; 182; II, 218—219.

162 Valjav. 1 и слѣд.

битыхъ Вилами (koje su Vile preobladale), а лице, соотвѣтствующее Анастасіи, названо царицею Вилъ, да такія выраженія, какъ:

«Дѣ си брате, Петре Мрконитю?
«Какве тебѣ савладаше виле?» (Кар. Пѣсм. III, 164).

Въ томъ, что Вила поражаетъ стрѣлою въ руку, ногу и глазъ (отъ чего человѣкъ становится безрукимъ, слѣпымъ, хромымъ), [163] или убиваетъ того, кто нарушаетъ ея покой, или оскорбляетъ ее инымъ образомъ, — особенной воинственности не видно. Эти невидимые выстрѣлы болѣе напоминаютъ Эльбовъ, чѣмъ Валкирій.

Вилы принимаютъ дѣятельное участіе въ судьбахъ витязей. Онѣ усыновляютъ человѣческое дитя, воспитываютъ его, даютъ чудеснаго коня и силу побивать цѣлые непріятельскіе отряды. [164] Когда Марко Кралевичъ былъ еще мальчикомъ, случилось ему сдѣлать холодокъ изъ вѣтокъ надъ ребенкомъ Вилы. За это Вила три раза покормила его грудью, и тѣмъ дала страшную силу. [165] По пѣснѣ, Вила, вмѣстѣ съ силою въ бою, дала Марку и саблю. [166] Марко призываетъ Вилу на помощь въ войнѣ съ Русскимъ Царемъ, и Вила даетъ ему силу однимъ ядромъ побить четыре войска. [167] Въ смертной опасности Марко, а въ другой пѣснѣ Гайдукъ Новакъ, зовутъ Вилу-посестриму, напоминая ей данную ею клятву стать въ найбольшей пригодѣ. Вила является, и хитростью даетъ имъ побѣду. [168] Когда Марко шелъ на Свилаина Бана, слетѣлось къ нему девяносто Вилъ-посестримъ и окружило его ужасомъ. [169] Впрочемъ. присутствіе Вилы-посестримы не предохраняетъ богатыря отъ смерти въ бою. [170]

---

[163] Ilić 279.

[164] Valjav. 74—75.

[165] Тамъ же 64—65.

[166] Arkív za Pověstn. Jugosl. I, Vile. 96.

[167] Valjav. 63.

[168] Караджж. Пѣсм. II, 408—409; III, 32—33.

[169] Ark. za Pov. I, 96.

[170] Караджж. Пѣсм. II, 518.

2. Въ пѣснѣ Вила говоритъ о себѣ, что она рождена не матерью, а лѣсомъ [171] (гора). По мѣсту пребыванія Вила, часто называется: «Вила одъ горе, горска Вила, загоркиня». Быть можетъ, въ иныхъ случаяхъ разумѣется подъ этими названіями не лѣсная, а горная вила, по тому что Серб. гора значитъ гора и лѣсъ. Но, поймемъ ли такъ, или иначе, ошибки большой не будетъ: Вилы живутъ и въ горахъ (вила са планине), въ пещерахъ. И лѣсъ, и гора — символы облака, [172] а по тому вышеприведенныя черты можно считать за указанія на то, что Вила, подобно Валкиріи, есть облачное существо.

Въ одной сказкѣ Вила клянется источниками. [173] Есть Вилы рѣчныя (бродарице, перевозчицы?) и морскія. [174] Такія отношенія къ водѣ опять намекаютъ на связь съ облакомъ, по тому что небесная вода во многихъ случаяхъ замѣняется земною.

3. Въ пѣсняхъ Вила летаетъ, при томъ на бѣлыхъ крыльяхъ. [175] Отсюда вѣроятно, что она представлялась лебедью. Сказка, на которую мы уже ссылались, разсказываетъ слѣдующее: «Отецъ посылаетъ троихъ сыновей по очереди сторожить, чтобы лебеди цвѣтовъ въ саду не ѣли. Младшій ловитъ одну лебедь. Лебедь оборачивается Вилою, ложится съ нимъ и засыпаетъ. Подкрадывается одна дѣвица и отрѣзаетъ у спящей косу. Вила просыпается и, улетая, поручаетъ мужу искать себя въ золотомъ градѣ (замкѣ). [176] О значеніи лебеди сказано выше.

---

171 Тамъ же I, 182. Ср. «Говоре, да се Виле радяю изъ становите (коренастой) траве, што по ливадахъ цвате и што има коренъ наликъ на главицу црвенога лука. Она трава по утру рано за росомъ има на себѣ некакове бале (пузырьки?). Изъ тихъ бала радяю се виле.» Ark. za Pov. I, 97—99. Тамъ же два, очевидно позднія, повѣрья, что Вилы-дочери Адама, скрытыя имъ отъ Бога, и что онѣ дѣвицы, которыхъ Богъ наказалъ за гордость, превративши ихъ ноги въ копыта. Послѣдняя черта замѣчательна.

172 Mannh. Myth. во многихъ мѣстахъ.

173 Караджъ. Припов. 126.

174 Valjav. 13.

175 Караджъ. Пѣсм. II, 49.

176 Valjav. 29.

4. О связи Вилы съ конемъ говорятъ Сербскіе эпитеты коня, вилованъ, виловитъ, вилени. Судя по слову «виленакъ, біесанъ, човѣкъ, као да су Виле у нему,» одержимый Вилами, эпитеты эти значатъ то же (біесанъ, помаманъ), и сами по себѣ доказываютъ только, что демоническія качества, проявлявшіяся и въ конѣ, и въ человѣкѣ приписывались наважденію Вилъ, или даже пребыванію ихъ въ навиженномъ. Но упомянутые эпитеты только въ пѣсняхъ сравнительно новыхъ приписываются обыкновеннымъ добрымъ конямъ. У самихъ вилъ есть чудесные, особенно сродные съ ними, кони, [177] которыми они надѣляютъ богатырей, на примѣръ, Марка Кралевича. [178] Въ Хорватскихъ сказкахъ виленски конь, конь одъ виле, это тотъ самый конь, при помощи коего богатыри совершаютъ свои трудные подвиги. Все это заставляетъ видѣть въ словѣ вилованъ больше, чѣмъ указаніе на то, что Вилы, подобно Эльбамъ, насылаютъ болѣзни.

Вилы, по Хорватскому повѣрью, заѣзживаютъ людскихъ лошадей, какъ вѣдьмы и Мары. Выбираетъ Вила самую лучшую лошадь. Грива у лошади, на которой ѣздитъ Вила, такъ спутана, что распутать, или снять (какъ снимается колтунъ) можетъ только сама Вила. Но она это сдѣлаетъ, когда совсѣмъ изведетъ лошадь, отрѣзать же нельзя, по тому что лошадь сейчасъ околѣетъ. [179] Такая ѣзда на земныхъ лошадяхъ предполагаетъ, что Вилы въ своемъ болѣе древнемъ видѣ ѣздятъ на небесныхъ коняхъ (тучахъ), а это въ свою очередь предполагаетъ ихъ тождество съ этими небесными. Слѣдъ этого послѣдняго представленія остался въ сказкахъ. Въ одной—чудесный конь, который летитъ какъ стрѣла, названъ прямо Вилой. [180] Въ другой, три брата сторожатъ свой сѣнокосъ, на который Вила со своими дочерьми гоняла лошадей. Младшій ложится на мѣшокъ, наполненный муравьями, чтобъ не заснуть, какъ братья, и ловитъ коня меньшой Вилиной дочери. Вмѣсто выкупа, она даетъ ему узду:

---

[177] Тамъ же 75. Серб. виленски конь, родъ мотылька.

[178] Valjav. 68.

[179] Ilić 281.

[180] Valjav. 17, 19.

стоитъ только потрясти уздою, и она сама, Вила, мигомъ явится и сдѣлаетъ все, чего онъ ни пожелаетъ (Изъ этого видно тождество Вилы съ конемъ). На другой день онъ призываетъ вилу и требуетъ, чтобъ она стала его женой. Вила выходитъ за него, живетъ съ нимъ семь лѣтъ, рожаетъ двое дѣтей Разъ, уходя изъ дому, мужъ забылъ взять съ собою ключи отъ сундука, гдѣ лежала уздечка. Жена нашла эту уздечку, забрала дѣтей и ушла въ Цареградъ (миѳическій, неземной городъ, откуда она родомъ). Мужъ, узнавши о своей потерѣ, встрѣчаетъ двухъ братьевъ, которые ни какъ не могутъ раздѣлиться отцовскимъ наслѣдствомъ: плащемъ-невидимкой и сапогами-скороходами Хитростью отнимаетъ онъ этѣ вещи и переносится къ женѣ. Жена въ это время съ матерью и сестрами сѣла за столъ. Онъ, оставаясь невидимкою, осушаетъ ея кубокъ съ виномъ. Тѣ стали про него вспоминать: «Богъ знаетъ, какъ онъ тамъ живетъ?» Тогда онъ снялъ плащъ и остался тамъ жить. Жилъ триста лѣтъ, и показалось ему, будто три года. Черезъ пятьнадцать дней суждено ему было умереть, а триста лѣтъ искала его смерть и не могла найти. [184]

---

[184] Valjav. 14. Тамъ же 38 слѣдующая сказка: Одинъ изъ трехъ братьевъ ловитъ въ просѣ трехъ вилиныхъ коней. Вила выкупаетъ ихъ и даетъ въ замѣнъ три узды: мѣдную, серебряную и золотую. «Когда будетъ нужно, говоритъ, подойди къ дупленастому дереву, — тряхни въ первый разъ мѣдною, въ другой серебряною, въ третій золотою уздою, и явятся кони.» (Продолженіе сходно съ Русск. сказкой Аѳ. II, 73, 88; III, 21 и пр. Въ этѣхъ послѣднихъ сынъ три ночи ходитъ на могилу отца, и за это получаетъ коней. (Значитъ, кони тоже съ того свѣта). Сказ. Valjav. 14 по 2-й половинѣ (мужъ переносится къ женѣ при помощи сапоговъ-скороходовъ и пр.) повторяется въ Словенской сказкѣ Berona (Skult. a Dobš. I, 222), тождественной съ 1-й половиною Серб. варіант. А, сказки о Тугар.—Ради нѣкоторыхъ подробностей, замѣтимъ еще сказку Skrupinovy zámok, Skult. a Dobš. I, 342: На прудъ летаютъ купаться 3 павы-дѣвицы. Королевичъ крадетъ у младшей сорочку въ яичной скорлупѣ, безъ которой ей нельзя улетѣть. Она становится его женою, потомъ находитъ свою скорлупку и улетаетъ въ замокъ изъ яичныхъ скорлупъ. Королевичъ отыскиваетъ ее въ этомъ замкѣ, за желѣзною и мѣдною, на стекляной горѣ (Стекляная гора— небо). Женина мать задаетъ ему 3 задачи. Онъ ихъ исполняетъ при помощи жены.

Уздечка здѣсь, очевидно, соотвѣтствуетъ лебединой сорочкѣ Валкиріи и перьямъ голубки въ варіантѣ Б. нашей сказки. Замѣтимъ, что во многихъ разсказахъ о женидьбѣ людей на Марахъ, Шутовкахъ, Нѣм. Друтахъ, Альпахъ и т. п. существахъ, облачнаго, или заоблачнаго, происхожденія, повторяется на разные лады одинъ мотивъ: мужъ скажетъ женѣ жестокое слово, или спроситъ, откуда она родомъ, или до поры сниметъ у нея крестъ съ шеи, или ототкнетъ отверстіе, которымъ она летала въ избу, будучи Марою, и она исчезаетъ навсегда, или пока мужъ не отыщетъ ее при помощи сверхъестественныхъ силъ.

5. Рѣшительнымъ подтвержденіемъ облачнаго происхожденія Вилы служитъ то, что она не только по зову побратима является изъ облака,[182] но и сбиваетъ, гонитъ облака. Дѣвица на вопросъ, по чему она все смотритъ на зеленую траву и не подыметъ глазъ даже тогда, когда надъ нею вьются молніи по облаку, отвѣчаетъ:

«Ни самъ вила, да збіямъ облаке,
Веть дѣвойка, да гледамъ преда се.»[183]

Въ другой пѣснѣ говорится, что градъ (палаты, замокъ) Вилы ни на небѣ, ни на землѣ, но на вѣтви облака на (грану, отъ грана) одъ облака).[184]

---

182 Караджж. Пѣсм. II, 409.

183 Тамъ же, 431 — 432.

184 Тамъ же I, 151 — 152. Пѣсня стоитъ того, чтобъ привести ее цѣликомъ:

Градъ градила бѣла вила
Ни на небо, ни на землю,
Но на грану одъ облака.
На градъ гради трое врата:
Єдна врата сва одъ злата,
Друга врата одъ бисера,
Третя врата одъ шкерлета.
Што су врата суха злата,
На нихъ вила сина жени;

Итакъ принимаемъ, что Анастасія въ сказкѣ о Тугаринѣ есть существо облачное, сходное съ Вилами и Валкиріями.

Што су врата одъ бисера,
На нйхъ вила ктеръ удава;
Што су врата одъ шкерлета,
На нйхъ вила сама сѣди,
Сама сѣди погледуе,
Дѣ се муня съ громомъ игра,
Мила сестра су два брата,
А невѣста съ два девера;
Муня грома надиграла,
Мила сестра оба брата,
А невѣста два девера.

Вила выходитъ здѣсь изъ ряда «существъ не самостоятельнаго, не отдѣльнаго бытія», каковы «толпы Вилъ и Русалокъ» въ другихъ мѣстахъ (Бусл. Оч. II, 6). Это — обособившаяся, скорѣе божественная, чѣмъ демоническая, личность. Трое воротъ ея града напоминаютъ золотыя ворота въ царствѣ Гольды. Въ послѣднихъ 6 стихахъ приведенной пѣсни молнія есть, по видимому, то же лицо, что сестра и невѣста. Серб. невѣста — молодая по отношенію къ родителямъ и братьямъ мужа, по отношенію къ послѣднимъ она есть вмѣстѣ и сестра. Громъ, съ которымъ играетъ молнія — невѣста, распадается на два существа: двухъ братьевъ — деверей. Въ пѣсняхъ (Карадж. Пѣсм. I, 155—156) у молніи, выходящей за мѣсяца, то два деверя — Петръ и Павелъ, то одинъ — Петръ. Молнія даритъ Петру (а о Павлѣ при раздачѣ подарковъ нѣтъ рѣчи) лѣтніе жары (Петровске, лѣтне врутйне). На этомъ основаніи, а также на основаніи связи Петра съ солнечнымъ символомъ, оленемъ, мы считали Петра за солнце. Но у Чеховъ на Свѣтлый Праздникъ поютъ: «Svatý Petr hřimá (гремитъ), natočí nám vína» (Sumlork, I, 136); по этому, можетъ быть, Петръ есть и громъ, что было бы согласно съ приведенною пѣснею о винѣ.

Кончая говорить о Вилахъ, укажемъ еще на одну черту, именно: на связь Вилы со звѣздою. Конь Валкиріи отрясаетъ съ гривы росу, но по Славянскому повѣрью роса не изъ тучи, а отъ зори и вообще отъ звѣздъ. Ср., кромѣ извѣстной загадки про зорю и ея ключи, т. е., росу, и кромѣ повѣрья, что вѣдьмы крадутъ зори (звѣзды), отъ чего бываетъ засуха, еще слѣдующее:

....Твоя се сретя родила,
Сунчаномъ ждракомъ повила,
Мѣсецемъ сяйнимъ гойла,
Звѣздама сяйнимъ росила (Кар. Пѣсм. I, 190 — 191).

Баба ни въ одномъ изъ варіянтовъ сказки о Тугаринѣ не названа Ягою.[185] Тѣмъ не менѣе мы считаемъ ее за Ягу, сколько на основаніи нѣкоторыхъ сказокъ, сродныхъ съ этою и приводимыхъ ниже, столько по слѣдующей причинѣ. Выше разсмотрѣнъ рядъ сказокъ о дѣвицѣ сиротѣ, которая выслуживаетъ у Яги награду, или спасается отъ ея преслѣдованія единственно по тому, что пользуется помощью животныхъ, или вещей, служа-

---

По Хорватскому повѣрью, созвѣздіе плеядъ (Хорв. Влашити́, Русск. Волосожары и пр.) это семь Вилъ, которыя нѣкогда, «еще до начала свѣта (?), ходили по землѣ и водили хороводы, какъ и теперь Хорватскія дѣвицы, которыя между Юрьевымъ и Ивановымъ днемъ, собравшись по семи (по счету звѣздъ въ Волосожарахъ) водятъ хороводы и называются Виле ладарице. Когда перемѣнился свѣтъ (отъ Христіянства, какъ догадывается Г. Кукулевичъ), этѣ Вилы оставили нашу землю и стали жить въ звѣздахъ. Каждую ночь онѣ водятъ коло по свѣтлому небу, именно тогда, когда люди не видятъ ихъ за облаками. Ark. za Povĕstn. Jugosl. I, Vile, 83). Ср. еще слѣд. пѣсню (Караджж. Пѣсм. I, 150):

Рано рани дѣвойчица
И даницу вѣрну моли:
«О данице, о сестрице!
Подай мене свѣтлостъ твою,
Да наресимъ младостъ мою!»
Имала е дѣвойчица
Бѣлу вилу посестриму,
Коя й' лѣпо наресила:
Перомъ златнимъ загладила,
И не бѣли вратъ бисеромъ....

«Стихи 4 и 5 напоминаютъ одну Коломійку, въ которой красота дѣвицы объясняется тѣмъ, что она убрала голову (затикалася) осколками упавшей и разбившейся звѣзды. Въ нашей Сербской пѣсни дѣвица проситъ красоты у посестримы звѣзды; въ отвѣтъ на это Вила украшаетъ ее. Выходитъ, что звѣзда была Вила.

[185] Исключеніе составляетъ Словенская сказка, которую мы было упустили изъ виду: Chorý král', Škultety a Dobš. Slov. Pov. kn. I, 144). Дѣйствіе въ ней происходитъ на другомъ свѣтѣ, на небѣ, куда Янко взобрался по высокой черешнѣ. Баба названа Ежибабою, три ея кобылы ея — дочерьми, отыскивать ихъ помогаетъ первые два раза одинъ пастушокъ, въ третій хромая лисица, которую Янко накормилъ. Янковъ конь, добытый у Бабы — братъ змѣеву коню.

щихъ Ягѣ. Намъ кажется, что этотъ самый мотивъ, только въ другомъ, богатырскомъ тонѣ, встрѣчаемъ въ сказкѣ о Тугаринѣ, который добываетъ у Бабы коня, благодаря помощи спасенныхъ имъ звѣрей: рыбы, лисицы и волка (Сербск. варіянт.), мухи, волка и рака (Мор. вар.), волковъ, пчелъ и раковъ (Русск. вар.). Относительно этой черты особенно важна Сербская редакція, по тому что указываетъ на связь рыбы и животныхъ, помогающихъ богатырю, съ Бабою, именно: въ этихъ животныхъ превращается Бабина кобыла, которой въ Словенскомъ варіянтѣ соотвѣтствуетъ три кобылы, прямо названныя Бабиными дочерьми. Во избѣжаніе длинныхъ отступленій, предположенія объ отношеніяхъ раковъ, пчелъ и рыбы къ Ягѣ, или близкимъ къ ней существамъ, будутъ изложены ниже. О томъ что волкъ, а особенно лисица замѣняютъ Ягу въ животныхъ сказкахъ, было сказано прежде.

Въ 4 варіянтахъ нашей сказки участіе животныхъ важно не въ одинаковой мѣрѣ: для Сербской и Моравской сказки нужны только животныя; Русская предоставляетъ имъ только отыскать и пригнать кобылъ и разбудить Тугарина, и вводитъ новыя лица, зятьевъ (вѣтра, града и грома), которые оживляютъ убитаго богатыря и достаютъ ему съ острова камень; въ Словацкой зятья эти (солнце, мѣсяцъ и вѣтеръ) помогаютъ Янку пасти кобылъ, а о животныхъ вовсе не говорится. Не смѣемъ утверждать, что эти зятья — новая вставка, но кажется, что они не имѣютъ той тѣсной связи съ Бабою и кобылами, какъ животныя.

Какъ въ сказкѣ о Тугаринѣ животныя помогаютъ добыть у Бабы коня, такъ въ слѣдующихъ двухъ они помогаютъ добыть Бабину дочь.

Ivica išel oca iskat (Valjav. 150): а) Ивица находитъ письмо своего отца, въ которомъ тотъ пишетъ: «Ищи меня на востокѣ, и тамъ достань у змѣя воды!» Онъ отправляется на поиски и достаетъ воды. б) На пути этою живою водою исцѣляетъ онъ мышь, пчелу и волка. Потомъ приходитъ въ заколдованный градъ (зáмокъ), гдѣ живетъ мать съ дочерью. Мать задаетъ ему задачи: если исполнитъ, да будетъ градъ и дочь ея въ замужество, а если нѣтъ, то погибнетъ. Сначала нужно за ночь разо-

брать мѣру смѣшаннаго зерна, такъ чтобъ всякая порода была особо. Мышь, спасенная имъ, сзываетъ другихъ мышей, и дѣло сдѣлано. Потомъ Бабина дочь бросила въ море свой перстень, но рыба, о которой прежде не упоминалось (знакъ, что сказка сипорчена и что въ головѣ разсказчика вертѣлся варіянтъ, въ которомъ, какъ въ варіянтѣ А сказки о Тугаринѣ, говорилось о рыбѣ, вброшенной въ воду), достаетъ этотъ перстень и отдаетъ Ивицѣ. Третья задача до утра сдѣлать церковь и всю утварь изъ воску. Налетѣло пчелъ столько, что къ утру церковь была готова. Ивица вѣнчался тамъ съ Бабиною дочерью, за́мокъ былъ освобожденъ, а Бабу врагъ унесъ. в) За тѣмъ Ивица идетъ искать отца, и находитъ его при помощи волка. Очевидно, что начало и конецъ сказки (а и б) или вовсе не нужны для главной части (б), или до того забыты разсказчикомъ, что не вяжутся съ серединою.

Člověk oslobodil zakleťu devojku (Valjav. 152. Cp. Škult. a Dobš. 263, 536); Gr. März. I, N 62, Die Bienenkönigin). Въ одномъ градѣ было у Бабы три заколдованныя дѣвицы. Ѣдетъ освобождать ихъ старшій изъ трехъ братьевъ, наѣзжаетъ на муравьевъ, муравьи его кусаютъ, а онъ бьетъ ихъ; наѣзжаетъ на пчелъ, пчелы его кусаютъ, а онъ ихъ бьетъ; у самаго града утки на водѣ, утки кричатъ на него, а онъ думаетъ, что онѣ его ругаютъ, и перебиваетъ ихъ палкою. Баба, узнавши, за чѣмъ онъ пріѣхалъ, задаетъ ему въ одну ночь разобрать двѣ мѣры смѣшаннаго зерна, потомъ достать заброшенные въ море золотые ключи, и узнать добрую изъ трехъ заколдованныхъ дѣвицъ, съ головы до ногъ покрытыхъ черными покрывалами. Задачъ онъ не можетъ исполнить, ошибается въ выборѣ дѣвицы. Тогда «на дворѣ потемнѣло, раскрылась яма, гдѣ были уже мертвые (погубленные Бабою искатели невѣсты?), мертвые эти разорвали его на части и выбросили въ окно (Такъ!).

То же было и со среднимъ братомъ. Меньшой кормитъ муравьевъ и утокъ хлѣбными крохами, пчелъ цвѣтами. За то муравьи разбираютъ за него зерно, утки достаютъ со дна моря ключи, пчела показываетъ, которую изъ дѣвицъ слѣдуетъ забрать. Выбравши среднюю, онъ женился на ней, освободилъ градъ, а двѣ другія сами себя уморили.

Основная, по видимому, черта этѣхъ сказокъ, что градъ и дѣвица (или три дѣвицы) въ немъ закляты, могла бы удовлетворительно объясниться только тогда, когда бы удалось возвести всю сказку къ основному, физическому, значенію. Покамѣсть мы ищемъ не столько окончательнаго объясненія смысла сказокъ, объясненія, въ большинствѣ случаевъ невозможнаго, при пользованіи одними Славянскими и Германскими матеріялами, сколько установленія связи извѣстныхъ сказочныхъ мотивовъ съ извѣстными лицами. Въ настоящемъ случаѣ помощь, оказываемая животными, соотвѣтствующая той, которую замѣтили въ сказкѣ о службѣ сироты у Гольды-Яги, указываетъ, что Баба, во власти которой находятся дѣвицы, есть Яга. Въ соотвѣтствующей Нѣмецкой сказкѣ, вмѣсто Бабы, ein graues Männchen. Если это нашъ мужичокъ съ ноготокъ, борода съ локотокъ, то замѣна этимъ лицемъ Бабы-Яги не есть единственный случай: въ Словен. сказкѣ,[186] одного разряда со сказками о сиротѣ и Ягѣ, дѣвица, отвезенная въ лѣсную хатку по навѣтамъ мачихи, приняла и угостила старика нищаго. Этотъ нищій былъ Локтибрада. Ночью онъ является въ своемъ настоящемъ видѣ («na piad' chlap, na loket' brada) и награждаетъ дѣвицу. Мачиха посылаетъ туда же свою родную дочь. Эта прогоняетъ нищаго, за что Локтибрада ее съѣлъ, только кости да кожу оставилъ.

Для разъясненія, кто такова дѣвица, находящаяся во власти Бабы (Яги) и добываемая богатыремъ, приводимъ Словенскую сказку Jak pasl Janko kobylku.[187] Было три брата: два разумные, а третій дуракъ. По смерти отца старшій идетъ искать службы, и нанимается у Бабы, что живетъ въ хаткѣ въ лѣсу, пасти кобылку. Выгнавши кобылку на пастбище, онъ засыпаетъ. Кобылка уходитъ. Онъ отправляется искать, и встрѣчаетъ у колодца одного старика. Старикъ проситъ зачерпнуть воды и дать ему напиться. Тотъ отвѣчаетъ, что ему не до того. Кобылки не находитъ, и за это Баба рубитъ ему голову. То же со среднимъ братомъ. Меньшой даетъ старику напиться, а тотъ ему за это свистокъ и орѣховую палицу (lieskovu palicu). Янко свист-

---

186 Škultety a Dobšinsky, Slovenske Povĕsti kn. I, 13 и слѣд.

187 B. Nĕmcové Sloven. Pov. 409 и слѣд.

нулъ, и явилась кобылка; потомъ воткнулъ палку въ землю и сказалъ: «Palica drndaj!»[188] Палица загудѣла, кобыла стала прекрасною дѣвицею, а баба со своею избушкою исчезла.

Кобыла есть здѣсь та же дѣвица, которая въ 1-й изъ только что приведенныхъ Хорватскихъ сказокъ названа Бабиною дочерью. Во 2 Словен. варіантѣ сказки о Тугаринѣ, кобылы Бабины — тоже ея дочери. Такой животный образъ Бабиныхъ дочерей ведетъ къ заключенію, что онѣ, подобно матери, облачныя существа, т. е., просто облака или небесная вода. Не рѣшено, каковы отношенія дочерей къ матери. Этѣ дочери могутъ быть или олецетвореніями того же самаго явленія, что и Яга, или же явленія хотя и сроднаго, но не тождественнаго. Въ первомъ случаѣ онѣ смѣняютъ мать въ сознаніи народа; исчезновеніе Бабы, или освобожденіе дочери отъ ея власти, есть форма замѣны стараго божества новымъ. Во второмъ случаѣ дочери существуютъ одновременно съ матерью; ихъ существованіе условлено внѣшними впечатлѣніями; ихъ освобожденіе отъ матери есть физическое явленіе, подобное тому, какое выражается въ освобожденіи дѣвицы, или дѣвицъ (водяныхъ женъ, дождевыхъ потоковъ) отъ змѣя (мрачной тучи, скрывающей свѣтъ солнца и не пускающей плодотворнаго дождя на землю). Ниже увидимъ, что Яга точно имѣетъ много общаго со змѣемъ. Второе предположеніе кажется болѣе вѣроятнымъ, между прочимъ, по тому, что черты Яги лучше сохранены преданіями, чѣмъ слѣдовало бы ожидать, если бъ она была старымъ божествомъ по отношенію къ своимъ дочерямъ.

Въ Словенской сказкѣ упасти кобылку значитъ добыть въ замужество Бабину дочь. Не есть ли и пасенье Бабиныхъ кобылъ въ сказкѣ о Тугаринѣ миѳъ о бракѣ Бабиныхъ дочерей? Такой загадкѣ противорѣчитъ, по видимому, сама сказка о Тугаринѣ, въ которой богатырь пасетъ кобылицъ, чтобъ добыть коня такого, какъ у змѣя. Но Сербская сказка говоритъ, что этотъ конь есть сынъ Бабиной кобылы, а Русская — что онъ раждается уже послѣ того, какъ Тугаринъ отыскалъ въ тре-

---

[188] Drndati, дрожать и гудѣть, какъ струна; Срб. дрндаръ, шерстобитъ, волношенъ, отъ звука, издаваемаго шерстобитною тетивою.

тій разъ Бабиныхъ кобылъ. Отсюда видно, что пасенье кобылы и въ сказкѣ о Тугаринѣ можетъ быть тождественно съ бракомъ Бабиной дочери, отъ которой послѣ этого брака раждается чудесный конь. Все это было бы странно, если бъ мы не имѣли подобныхъ и уже разъясненныхъ Индійскихъ и Греческихъ сказокъ.

Но если предположеніе о тождествѣ пасенья кобылъ и брака вѣрно, то какъ же объяснить, что сказка о Тугаринѣ говоритъ о двухъ бракахъ этого богатыря: съ дѣвицею, которую мы признали за Вилу, и съ кобылою? На это можно отвѣтить такъ: а) 1-ая половина сказки о Тугаринѣ сохранилась и какъ самостоятельная сказка;[189] она и съ самаго начала могла быть самостоятельна, и только позже, хотя и до раздѣленія Славянскихъ племенъ, соединиться съ другою отдѣльною сказкою о пасеньи кобылъ. б) Мы видѣли тѣснѣйшее сродство, т. е., первоначальное тождество Вилы - Валкиріи съ конемъ. Возможно, что Вила (Анастасія, Ульяна), жена Тугарина, есть одно лицо съ кобылою и, стало быть, дочь Яги. Указаніемъ на это можетъ служить Мор. варіянтъ Б, въ которомъ чудесный конь, служащій у Яги, есть братъ жены богатыря, Вилы. Конечно, по варіянту А и В, если Вила есть одно лицо съ Бабиной кобылою, то чудесный конь долженъ быть ея сыномъ, а не братомъ; но въ этомъ случаѣ мы не находимъ основаній считать свидѣтельство одной сказки за вѣрное, другой за ошибочное. Могло быть два миѳа, различные по времени происхожденія: одинъ, съ которымъ еще встрѣтимся, о томъ, что конь есть сынъ самой Яги, другой, что онъ сынъ ея дочери. Т. е., хотя нельзя утверждать положительно, но можно догадываться, что во 2-й половинѣ сказки о Тугаринѣ повторяется въ другой формѣ тотъ же миѳъ о бракѣ этого богатыря, который составляетъ содержаніе первой половины. Отъ вѣрности, или ошибочности, этого предположенія не зависитъ другое, именно, что Баба, ея кобылы, добываемый у нея конь и Вила, жена Тугарина, находятся между собою въ ближайшемъ родствѣ.

Выше сдѣлана догадка, что богатырь, побивающій змѣя и пасущій кобылъ, есть одно изъ громовыхъ божествъ, т. е., лицо,

---

189 На пр. Škult. a Dobš. I, 222.

соотвѣтствующее Индрѣ, или Агни. Это подкрѣпляется тѣмъ, что въ Словенской сказкѣ чудесный свистокъ заставляетъ кобылу явиться, а гудѣнье орѣховой палицы оборачиваетъ ее прекрасною дѣвицей. а) Свистъ и игра на сопѣлкѣ напоминаютъ свистъ вѣтра, а по тому замѣняютъ вѣтеръ, и суть средство накликать бурю. Послѣднее по такому же переходу мысли отъ сравненія къ причинѣ, по какому огонь служитъ средствомъ накликать на человѣка любовь и разныя болѣзни, представляемыя внутреннимъ огнемъ. Флисы, рабочіе на рѣчныхъ судахъ на Вислѣ, когда нужно вѣтру, бросаютъ на воду зажженную ткань, напитанную смолою, а сами свистятъ и играютъ на свирѣляхъ. Въ Русской сказкѣ [190] дурака бьютъ за то, что онъ играетъ и пляшетъ (вызываетъ вѣтеръ) передъ горящимъ овиномъ. Всѣмъ этимъ объясняется пословица: «Свисти, попе, церква горитъ!» (т. е., усиливай вѣтеръ, помогай своей бѣдѣ). «И свѣтъ наставъ, пôпъ не свиставъ,» можетъ быть, независимо отъ 1-й половины пословицы, по тому что свистъ предосудителенъ попу, по связи съ языческимъ обрядомъ и божествомъ. Въ нашей сказкѣ свистокъ вѣтеръ указываетъ на громовое божество, по тому что Индра весьма часто является въ сопровожденіи Марутовъ, бурныхъ вѣтровъ, съ громкимъ пѣніемъ гонящихъ облака. б) Кунъ, въ своемъ извѣстномъ сочиненіи о сошествіи огня и божественнаго напитка, показалъ, что Индѣйцы, Греки, Римляне, Германцы представляли нѣкоторыя растенія, употреблявшіяся для добыванія огня посредствомъ тренія и хмельнаго напитка, воплощеніемъ небеснаго огня, молніи. Этимъ объясняются нѣкоторыя миѳическія свойства извѣстныхъ растеній: навлекать и удалять грозу, давать изобиліе молока коровамъ (т. е., первоначальнымъ небеснымъ коровамъ — тучамъ давать изобиліе дождевой воды), разрывать замки и запоры (какъ молнія разрываетъ тучу), открывать клады (какъ молнія открываетъ скрытыя за тучею сокровища солнечнаго свѣта). Къ числу воплощеній молніи принадлежала изъ Европейскихъ растеній, между прочимъ, омела и лѣщина. Свойства этой послѣдней, по Славянскимъ повѣрьямъ, почти совсѣмъ такія, какъ и по Германскимъ, [191] изъ чего слѣдуетъ,

---

[190] Аѳ. II, 19.

[191] Kuhn, Die Herabkunft des Feuers 227 — 229.

что и у Славянъ былъ сродный, а можетъ быть и тождественный съ Индѣйскимъ и Германскимъ, миѳъ о небесномъ происхожденіи и воплощеніяхъ земнаго огня. Такъ какъ здѣсь намъ нужно говорить только о лѣщинѣ, то мы вскользь упомянемъ объ обычаяхъ на Юрья выгонять скотъ въ поле вербою, замѣнившею здѣсь другое, громовое растеніе (Хорватск. Русское), сохранять въ домахъ зеленыя вѣтви, освященныя въ Вербную недѣлю, какъ предохранительное средство отъ громоваго удара (Хорв); о повѣрьи, что нѣкоторыя растенія, срѣзанныя косою, наводятъ дождь и бурю, и остановимся на слѣдующемъ: а) У Хорватовъ на 1-й день Рождества навязываютъ кужель на орѣховую палку и напрядаютъ нѣсколько нитокъ, которыя употребляютъ потомъ отъ нѣкоторой болѣзни скота. [192] б) Тамъ же, на Страстную Середу, Четвергъ и Пятницу дѣти ходятъ къ вечернѣ съ прутьями изъ лѣщины «korizmu terati,» прогонять постъ. [193] О связи же коризмы (поста) и Баби-Яги говорено выше. Изъ приведеннаго обычая видно, что Яга (какъ зима и смерть) находилась во враждебныхъ отношеніяхъ ко грому, начинающему весну. в) Лѣщина имѣетъ свойство удалять грозу, какъ видно изъ слѣдующаго, быть можетъ кое въ чемъ испорченнаго, варіанта Малорусскаго разсказа про знахаря Австріята: [194] Хозяинъ знахарь съ челядью громадилъ сѣно. Въ полдень собрались тучи, стало гремѣть и сверкать, а дождю ни капли. Вотъ подъѣзжаетъ къ знахарю какой-то панъ на бѣломъ конѣ и, не поднимая на него глазъ, говоритъ: «Пускай людей, они ужъ потомились!» — «А почему жъ ты не пришелъ ко мнѣ въ гости на Купала?» отвѣчаетъ знахарь. За симъ словомъ знахарь отошелъ за орѣховые кусты, за нимъ поѣхалъ тотъ панъ, и оба стали объ чемъ-то говорить. Черезъ нѣкоторое время знахарь воротился съ вѣткою лѣщины въ рукѣ. Въ слѣдъ за тѣмъ тучи разсыпались страшнымъ градомъ на лугу знахарева сосѣда и врага, а знахареву сѣножать покропилъ только дробный дождикъ. Съ этимъ сравните повѣрье, что въ домъ, въ которомъ хранятъ громовой камень (громовую стрѣ-

192 Ilić 101.

193 Тамъ же 121.

194 Записки о Ю. Р.; Siemieński, Podania i legendy 118.

лу), никогда не ударитъ громъ.[195] г) «Кто хочетъ найти кладъ, тотъ долженъ въ Новую Недѣлю (въ 1-е воскресенье по рожденіи мѣсяца) до солнечнаго восхода, во имя Отца и Сына и Св. Духа съ трехъ разъ отрѣзать прутъ бѣлой лѣщины (z bílé lísky). При этомъ брать прутъ рукою, обороченною бѣлымъ платкомъ, рѣзать новымъ ножемъ. Первый прутъ, окрещенный Каспаромъ, первымъ изъ 3 Царей, нуженъ при копаньи золота; второй, окрещенный Бальтазаромъ, вторымъ изъ 3 Царей, нуженъ при исканьи серебра; третій, названный Мелихэромъ, при отыскиваньи скрытыхъ водяныхъ источниковъ.»[196] Сочетаніе кладовъ и ключей не случайно. У Индѣйскихъ и Германскихъ Индра и Торъ не только Боги сокровищъ (добытыхъ у змѣя), но и рѣкъ и источниковъ. У Славянъ, какъ у Германцевъ, есть повѣрья объ источникахъ, открытыхъ громовымъ ударомъ. По Сербскому повѣрью «подъ лѣщиною, на которой выросла омела, есть змѣя съ дорогимъ камнемъ на головѣ и еще Богъ знаетъ сколько другихъ сокровищъ.»[197] Такимъ образомъ свистокъ и гудящая орѣховая палица указываютъ на то, что богатырь освобождаетъ Бабину дочь вѣтромъ и грозою.

По поводу сказки, которую мы называемъ, для краткости, сказкою о Тугаринѣ, мы привели двѣ Хорватскія сказки, въ которыхъ Бабина дочь добывается богатыремъ, благодаря услугѣ, оказанной животнымъ, и третью, Словенскую, въ которой этотъ мотивъ замѣненъ услугою, оказанною нищему. Въ слѣдующей Сербской (Д я в о л я м а ш т а н і я (наважденіе) и Б о ж і я с и л а, (Караджь. Прип. 116), объ услугѣ, оказанной кому бы ни было, не говорится, но за то приводится въ связь, съ освобожденіемъ Бабиной дочери, другой мотивъ, который мы уже встрѣчали въ сказкахъ о Ягѣ. Царевичь, похитивши дѣвицу, спасается отъ преслѣдующей его матери средствами, подобными тѣмъ, которыми спасается дѣвица отъ Яги, на примѣръ, въ Русской сказкѣ Аѳ. I, 13, 89. Зимою на охотѣ пошла у Царевича кровь изъ носу.

---

195 Houška III, 182.

196 Тамъ же, II, 333.

197 Караджь. Рѣчн. Мела. Объясненіе такого же Нѣмецк. повѣрья см. у Kuhn, Die Herabk. 229.

Глядя на снѣгъ, обагренный кровью, онъ подумалъ: «Охъ, если бъ мнѣ жениться на дѣвицѣ, бѣлой какъ снѣгъ и румяной какъ кровь!» Одна баба сказала ему, гдѣ найти такую невѣсту и дала хлѣбецъ, другая дала лѣсной орѣхъ, третья — Волоскій, и каждая научила употреблять этѣ вещи. Царевичъ приходитъ къ избѣ въ густомъ лѣсу. На него нападаетъ множество всякихъ звѣрей. но онъ бросаетъ имъ хлѣбецъ, и звѣри притихаютъ. Въ избѣ не было дверей, а окно высоко. Вотъ спускаетъ кто-то изъ окна золотую косу. Царевичъ схватился за эту косу, и его втянули въ окно. Смотритъ — это та самая дѣвица, которую онъ искалъ. «Благодари, говоритъ, Бога, что матери нѣтъ дома, пошла въ лѣсъ зелья брать, оборачивать молодцовъ въ звѣрей. Она оборотила звѣрьми всѣхъ, кто меня ни сваталъ, и они-то чуть тебя не разорвали. Побѣжимъ отсюда!» Побѣжали они, и слышатъ за собою погоню дѣвицыной матери. Царевичъ разбилъ орѣхъ, и изъ него полилась рѣка; но Баба палкой раздвоила воду и стала опять догонять. Царевичъ разбилъ Волоскій орѣхъ, и изъ него сверкнулъ такой огонь, что чуть лѣсъ не загорѣлся; но баба плюнула и — погасила огонь. Видитъ Царевичъ, что все это дьявольское навожденіе, перекрестился на востокъ, призвалъ сильнаго Бога на помощь, и вотъ ударилъ громъ и сжегъ Бабу. Царевичъ же по здорову прибылъ домой, окрестилъ дѣвицу, потомъ съ ней обвѣнчался.

Устранивши Христіянскія краски, замѣтимъ: а) что Яга окружена здѣсь звѣрьми, какъ Ала, замѣняющая Ягу въ сказкѣ Кар. Прип. 178. Эти звѣри, вѣроятно, души людей вообще, а не непремѣнно женихи Бабиной дочери. б) Въ соотвѣтствующей Нѣмецкой сказкѣ [198] вѣдьма держитъ дѣвицу въ лѣсу, въ башнѣ безъ дверей и лѣстницъ, и взбирается сама, потомъ Царевичъ, въ эту башню по волосамъ дѣвицы. Такое сходство доказываетъ древность мотива. Отношенія Бабы къ дѣвицѣ, какъ и въ вышеприведенныхъ сказкахъ, враждебны, что усиливаетъ вѣроятность сближенія Яги со змѣемъ. в) Орѣхъ съ огнемъ указываетъ на громовое божество. Въ концѣ прямо говорится, что громъ убилъ Бабу. Это, можетъ быть, очень древняя черта: вѣроятно, что Яга,

---

[198] Grimm, Märch. I, 63.

если она есть зимняя, скрывающая дождь туча, гибнетъ отъ грома.

Сербская сказка о похищеніи золотокосой дѣвицы служитъ намъ переходомъ къ другому кругу сказокъ, о похищеніи и бракѣ Бабиной дочери.

Варіянты: А. Deček imel vilinskoga konja, Valjav. 5; Б. Zlatá podkova, zlatô pero, zlatý vlas, Škult. a Dobš. I, III; В. Zradní bratři, Nár. Poh. od J. K z Kadost. sv. VIII, 1; Г. Hloupy Jan a jeho kůň, Kuldy Poh. 621; Д. Боричев. Пов. и пред. Сл. плем. I, 123; Е, Баба-Яга, Аѳ. VII, 224.

Первая половина. Варіян. А. Семь братьевъ условились жениться не иначе, какъ на семи дочеряхъ одной матери. У шести братьевъ были добрые кони, а у седьмаго, младшаго, хоть и плохой на видъ, но Вилинъ конь (конь одъ Виле). Отправились въ свѣтъ, видятъ, оретъ баба восемью кобылами. Спрашиваютъ у нея, не знаетъ ли она такой матери, у которой бы было семь дочерей. Баба отвѣчаетъ, что у нея ихъ восемь. Пригласила она братьевъ къ себѣ, накормила, напоила и положила спать, каждаго съ одною дочерью, а восьмой, золотоволосой, она на свѣтъ не показывала. Всѣ поснули, но меньшой братъ, которому конь сказалъ, что у бабы на умѣ, поснималъ съ братьевъ шапки и понадѣвалъ на головы Бабинымъ дочерямъ, а со своихъ коней узды — на Бабиныхъ кобылъ. Баба встала, отрубила головы у своихъ дочерей, вмѣсто пріѣзжихъ молодцовъ, и у своихъ кобылъ, а не у чужихъ коней, и опять легла спать. Тогда меньшой побудилъ братьевъ; онѣ сѣли на коней, и побѣжали, а меньшой еще постучалъ въ Бабино окно и похвалился своимъ дѣломъ. Баба оборотила рогачъ въ коня, погналась за нимъ, и уже догоняла, но онъ успѣлъ перескочить черезъ ея межу.

Варіянтъ Б. Братьевъ 12. У меньшаго конь-Татошъ. Отецъ этихъ сыновей ищетъ для нихъ 12 дочерей одной матери. Видитъ, Баба оретъ шестью кобылами, спрашиваетъ у нея: не знаетъ ли она такой матери? Баба (Striga, вѣдьма) приглашаетъ его къ себѣ, въ конюшнѣ бьетъ плетью своихъ 12 кобылъ, и онѣ оборачиваются прекрасными дѣвицами. Высватавши

дочерей, Баба приглашаетъ жениховъ на свадьбу. За ужиномъ меньшой, по совѣту коня, выливаетъ подъ столъ первую чарку и первую ложку и бросаетъ туда вилку, съ первымъ кускомъ, а чарку, ложку и вилку, которыя превращаются въ стклянку, щетку и гребенку, прячетъ въ карманъ. Когда всѣ позасыпали, онъ перекладываетъ невѣстъ на мѣста жениховъ. Баба, въ послѣдствіе этого, убиваетъ своихъ дочерей. Янко будитъ братьевъ, и пока они бѣгутъ, стучится въ окно къ Бабѣ. Ежи-Баба садится верхомъ на лопату, пускается его догонять, и чтобъ остановить, бросаетъ передъ него сначала з о л о т у ю п о д к о в у, потомъ з о л о т о е п е р о и з о л о т о й в о л о с ъ. Каждый разъ Янко, вопреки совѣту коня, останавливается, чтобы поднять, и Баба уже его настигаетъ, но онъ бросаетъ гребень, и вырастаетъ густой лѣсъ, потомъ щетку, и выростаетъ острый терновникъ, наконецъ стклянку, и разливается море. Моря вѣдьма не можетъ переѣхать, и братья спасаются.

Варіантъ В не представляетъ ничего важнаго. Въ варіантѣ Г совсѣмъ нѣтъ этой половины. Въ Д замѣтимъ, что Яга съ 12-ю дочерьми живетъ въ избушкѣ на курьихъ ножкахъ. Е. У старика со старухой не было дѣтей. По чьему-то совѣту старикъ собираетъ съ каждаго двора въ селѣ по яйцу, сажаетъ на эти яйца насѣдку, и она высиживаетъ 41 мальчика. Младшій, заморышекъ, самый лучшій. Выросши, богатыри накосили сѣна и поставили 41 стогъ. Что-то стало поѣдать сѣно. Заморышекъ ловитъ вора — морскую кобылицу. За выкупъ кобылица даетъ своихъ жеребятъ, 41 морскаго жеребца. Братья ѣдутъ на этихъ коняхъ искать невѣстъ. У Б а б ы-Я г и находятъ они 41 дочь. По совѣту коня, заморышекъ научаетъ братьевъ помѣняться платьемъ съ молодыми женами. Яга, обманутая этимъ, убиваетъ своихъ дочерей. Братья бѣгутъ и спасаются отъ погони, при помощи украденнаго у Яги платочка.

В т о р а я п о л о в и н а. Варіантъ А. Старшіе братья завидуютъ меньшему, и оставляютъ его. Онъ находитъ на пути и поднимаетъ т р и з о л о т ы е в о л о с а, т р и з о л о т ы е п е р а и з о л о т у ю п о д к о в у, нанимается конюхомъ къ одному Царю, ночью безъ огня при свѣтѣ своего золота чиститъ коней. По доносу другихъ конюховъ (его братьевъ?), Царь отбираетъ у него золото

и посылаетъ за дѣвицей, которой принадлежатъ волоса. Эта золотоволосая дѣвица—восьмая Бабина дочь. Она спрятана за 9-ю дверьми, съ 9-ю колокольчиками на каждой. Не смотря на это, молодецъ увозитъ ее, благодаря хитрости своего коня.

Царь хочетъ выдать дѣвицу за своего сына, но она требуетъ, чтобы сначала тотъ, кто ее увезъ, добылъ трехъ утокъ, съ которыхъ тѣ три золотыя пера, что у Царя. Молодецъ крадетъ утокъ у той самой Бабы, потомъ стучится къ ней въ окно и говоритъ: «Зарѣзала ты семь своихъ дочерей, увезли мы восьмую золотоволосую, увеземъ и трехъ утокъ!» Баба гонится за нимъ съ саблей-терницею (trlice) на конѣ рогачѣ (bruklo), но онъ, по совѣту коня, бросаетъ за себя найденный на дорогѣ гребень, и становится густой лѣсъ.

Опять золотоволосая не хочетъ выходить за Царевича, пока тотъ, кто ее увезъ, не добудетъ коня, съ котораго золотая подкова. Этотъ—конь пастухъ (жеребецъ) Вилиныхъ кобылъ, и живетъ на морѣ. Молодецъ обшиваетъ своего коня девятью буйволовыми кожами. Благодаря этому, тотъ конь побиваетъ морскаго жеребца. Молодецъ пріѣзжаетъ на этомъ послѣднемъ къ Царю, а морскія кобылы сами прибѣгаютъ за пастухомъ.

Въ третій разъ дѣвица не хочетъ идти за мужъ, пока тотъ, кто ее увезъ, не подоитъ морскихъ кобылъ и не выкупается въ ихъ молокѣ. Молодецъ выдоилъ кобылъ. Молоко ихъ кипѣло, какъ на огнѣ, но конь молодца втянулъ въ себя весь жаръ, молодецъ скупался, и сталъ въ трое красивѣе прежняго. Видя это, Царевичъ и самъ захотѣлъ выкупаться, но когда онъ влѣзъ, конь выпустилъ въ молоко весь жаръ, и Царевичъ сварился. Тогда Царь усыновилъ молодца и женилъ его на золотоволосой дѣвицѣ.

Варіантъ Б. По навѣту конюховъ (по другому варіанту — братьевъ), Царь, у котораго Янко, оставивши братьевъ, нанялся за конюха, отбираетъ у Янка подкову, и посылаетъ къ Бабѣ за золотымъ конемъ, потомъ перо, и посылаетъ за уткою, несущею золотыя яйца, наконецъ волосъ, и посылаетъ за золотою дѣвицею. Каждый разъ Янко крадетъ у Бабы ключи, пря-

четъ, или ломаетъ, ея мечъ, потомъ будитъ ее, объявляя о своемъ подвигѣ. Въ 3-й разъ Баба отъ злости разлилась смолою.

Царь хочетъ жениться на золотой дѣвицѣ, но она согласна выйти только за того, кто ее увезъ. Царь велитъ Янку выбирать родъ смерти. Янко проситъ, чтобъ его сварили въ молокѣ (а какъ добывается это молоко, не сказано). Когда закипѣло молоко, Татошъ вдохнулъ въ себя весь жаръ. Царь хочетъ и себѣ того же, но свaривается въ молокѣ.

Варіянтъ В. Въ царствѣ того Царя, къ которому нанимаются братья, нѣтъ ни птицъ, ни звѣрей, ни вина. Старшіе братья, изъ зависти, наговариваютъ на меньшаго, что онъ можетъ снабдить царство всѣмъ этѣмъ. Царь посылаетъ меньшаго. Онъ крадетъ у Бабы сначала птицу, потомъ собаку и неистощимый боченокъ. Отъ того стало въ царствѣ изобиліе птицъ, звѣрей и вина.

Старшіе братья, чтобъ извести меньшаго, говорятъ Царю: Есть на морѣ островъ, на островѣ золотой зáмокъ, а въ немъ прекраснѣйшая въ свѣтѣ Царевна; если бъ Царь на ней женился, то помолодѣлъ бы и продлилъ бы свой вѣкъ. Царь посылаетъ за нею меньшаго Царевича. Онъ по пути бросаетъ рыбу и кормитъ орла. Великаны (obři) за кормъ строятъ ему плотину до острова. Онъ увозитъ Царевну.

Царевна не хочетъ ити за Царя, пока не перенесутъ къ нему ея золотаго зáмка, потомъ — потеряннаго ею ключа къ зáмку, въ третьихъ—пока не достанутъ съ ея острова живой и мертвой воды.

Зáмокъ переносятъ за кормъ великаны, ключъ достаетъ со дна моря рыба. За третьимъ разомъ волна захватываетъ Царевича на плотинѣ, но орелъ переноситъ его тѣло на островъ, и оживляетъ живою водою. Царевичъ набираетъ живой и мертвой воды, братъ орла переноситъ его на родину.

Царевна хочетъ будто бы помолодить своего стараго жениха, но, вмѣсто живой воды, мажетъ его мертвою. Царевичъ становится, вмѣсто его, Царемъ и женится на добытой съ острова

красавицѣ. Потомъ, по просьбѣ своего коня, рубитъ ему голову, изъ которой вылетаетъ бѣлая голубка.

Варіянтъ Г. Иванъ-дуракъ на пути поднимаетъ золотую подкову и мертвую золотоволосую голову. Царь, къ которому онъ нанимается, думаетъ, что это голова его кѣмъ-то похищенной дочери, хочетъ казнить Ивана, какъ убійцу. Иванъ, по совѣту своего коня, обѣщаетъ Царю найти его дочь. За горами Иванъ находитъ скалу. «Ударь въ эту скалу, говоритъ ему конь! Она подастся и откроетъ ходъ подъ землю. Подъ землею будетъ домъ, а въ немъ Баба будетъ колыхать въ люлькѣ ту самую Царевну. Ты не отвѣчай на привѣтствіе Бабы, а ударь ее по лицу, такъ чтобы память у нея отшибло, схвати Царевну и бѣги на верхъ!» Иванъ такъ и сдѣлалъ. Царь выдаетъ Царевну за Ивана, но она не хочетъ, пока Иванъ не достанетъ 3-хъ свадебныхъ платьевъ въ 3-хъ орѣхахъ. Иванъ находитъ эти орѣхи у Бабы, въ прежней люлькѣ Царевны. Баба гонится за нимъ, но не можетъ догнать. Потомъ Царевна посылаетъ Ивана за тремя перьями съ хвоста змѣя, что за Краснымъ моремъ. (Этотъ мотивъ вставленъ изъ другаго ряда сказокъ. Ср. Аѳ. I, 61; II, 124 и др.) Въ третій разъ Царевна заставляетъ пригнать 12 морскихъ кобылъ, что выходятъ изъ Краснаго моря, и выкупаться въ ихъ кипучемъ молокѣ (какъ въ варіянтѣ А). Вышедши за мужъ за Ивана, который отъ купанья сталъ красавцемъ, Царевна говоритъ ему: «Та Баба въ скалѣ была моя мать, скала и подземелье—это наше зачарованное царство, а твой конь — мой зачарованный братъ.» Поѣхали къ скалѣ. Тамъ Иванъ, по просьбѣ коня, отрубилъ ему голову, и изъ него сталъ Царевичъ. Царевна затрубила въ трубу, изъ скалы и подземелья сталъ многолюдный городъ. Тамъ Иванъ царствовалъ до смерти.

Варіянтъ Д очень испорченъ. У Яги есть мертвая голова: захочетъ Яга навести дождь, — выставитъ ее на дворъ; спрячетъ ее — начинаетъ свѣтить солнце. Младшій Царевичъ крадетъ эту голову, хочетъ украсть и говорящую птицу, но тутъ его ловятъ. (Конецъ — изъ другой сказки, въ родѣ Ивася и Вѣдьмы). Въ варіянтѣ Е нѣтъ второй половины.

Дѣленіе этой сказки на двѣ половины основано на томъ, что 1-й половины вовсе нѣтъ въ варіянтѣ Г, а второй въ Е, и на томъ, что вообще связь между этѣми половинами очень слаба. Цѣльность второй половины мало теряетъ отъ того, что въ варіян. А и Б зависть конюховъ преслѣдуетъ чужаго имъ человѣка, а не брата. Весьма возможно, что тождество дѣйствующихъ лицъ было только поводомъ къ спивкѣ двухъ различныхъ сказокъ, а не ихъ первоначальною связью. О дѣйствующихъ лицахъ замѣтимъ слѣдующее:

Баба. Если вѣроятно предположеніе, что Баба, въ сказкѣ о Тугаринѣ и въ сказкахъ о бракѣ Бабиной дочери, есть Яга, то, независимо отъ яснаго указанія варіян. Е, съ не меньшею вѣроятностью говоримъ тоже и о Бабѣ въ только что приведенной сказкѣ, которую назовемъ сказкою о золотоволосой дѣвицѣ. Въ этой послѣдней, какъ и въ предыдущихъ, дочери Бабы-кобылы, о чемъ ясно говоритъ варіянтъ Б; подробности о бѣгствѣ отъ Бабы (гребень, щетка, стклянка) повторяются и въ сказкахъ о Ягѣ; наконецъ, хатка на курячьей ножкѣ постоянный признакъ Яги, и отношеніе къ дождю и солнечному свѣту (срав. Гольду) приписываются варіянтомъ Д и нашей Бабѣ. Стоитъ замѣтить, что, по варіянту А и Б, Баба оретъ своими кобылами (дочерьми). Плугъ и оранье (но не кобылами-дочерьми, а Эльбами, душами) приписываютъ Германскія повѣрья и Бертѣ, лицу, соотвѣтствующему Ягѣ. Здѣсь дадимъ мѣсто слѣдующей догадкѣ. Въ Индоевропейскихъ языкахъ есть весьма древняя связь представленій оранья и плаванья, плуга и лодки, или весла: [199] не было ли такой же связи между божествомъ орущимъ, имѣющимъ за символъ плугъ, и божествомъ, которое имѣетъ символъ лодку? На это послѣднее указываютъ слѣдующіе обряды: «Начиная со 2-го дня Р. Х. до Крещенья, въ

---

[199] Въ словахъ кор. ар (ṛi), на примѣръ, въ Славянск. ра (д) ло, Лат. aratrum и въ Скр. ари́тра, весло, руль, часть воза, эта связь можетъ основываться на томъ, что какъ плугъ рѣжетъ землю («Якъ плугомъ вôдрѣзавъ»), такъ весло бороздитъ, рѣжетъ воду (сравн. загадку: «Ѣду, ѣду, слѣду нѣту; рѣжу, рѣжу, крови нѣту» — лодка; весло); въ такомъ случаѣ исходная точка обоихъ рядовъ словъ (т. е., значеній плуга и весла) будетъ

Тихвинѣ, переряженные, называемые окрутниками, кудесниками, куликами, щеголями, украшають разноцвѣтными знаменами лодку, кладуть ее на нѣсколько саней и возять множествомъ запряженныхъ лошадей по улицамъ; на лошадяхъ и въ лодкѣ, въ разноцвѣтныхъ одеждахъ и личинахъ, сидять окрутники; они поють и играють; народъ провожаетъ ихъ, богатые угощають ихъ виномъ и кушаньемъ» (Терещ. VII, 304—305). Лодка съ госпожею масляницею, стало быть, съ женскимъ миѳическимъ лицемъ, появляется на Мясляной, которая въ важныхъ чертахъ сходна съ Рождествомъ, именно въ обрядной пищѣ (капуста, колбасы) и въ томъ, что на Масляной, передъ заговѣнами, въ Германіи ходять по домамъ Frau Harke, Frau Holle и наказывають прядущихъ въ это время пряхъ.[200] «Въ Сибири было обыкновеніе возить по улицамъ огромной величины корабль съ парусами и снастями, поставленный на нѣсколькихъ, вмѣстѣ сколоченныхъ, саняхъ, запряженныхъ 20-ю лошадьми. Въ немъ сидѣли наряженные скоморохи, медвѣдь и госпожа масляница».[201] Подобный обычай есть и въ Архангельскѣ. Мнѣніе, что все это

значеніе Скр. ар, ріноми, рвать (verletzen — слишкомъ отвлеченно), а можетъ быть именно рвать на ходу землю (пути касатися, въ путь касатися, carpere viam; ср. слова этого корня въ моемъ соч. О нѣкотор. символ. 142, 147). Въ сл. плугъ (кор. плу, со знач., вѣроятно, болѣе неопредѣленнымъ, чѣмъ наше плыть; въ Скр. одинъ глаголъ этого корня значить просто ити), нѣчто идущее, или нѣчто плывущее, какъ по водѣ; представленія «рвать» не видно.

Въ позднѣйшей народной поэзіи поле сближается съ моремъ: «Баци плочу (подкову) у море, а плоча те трагове, трагове те батове, а батови — цвѣтовѣ,» т. е., брось сѣмя гарбуза въ поле, въ землю, оно пуститъ ростки, изъ ростковъ — побѣги, изъ побѣговъ — цвѣты (Ilić 225). Въ одной пѣснѣ (Карадж. I, 513) развита мысль, что море — нива рыбака, а морскія рыбы за него орутъ, волочать, сѣють, жнутъ. Пословицѣ: «Кручиною поля не переѣдешь» соотвѣтствуетъ другая: «Жалью моря не переѣдешь,» вѣкъ не изживешь (Даль 29). Основываясь на этомъ, можно видѣть слѣды сближенія и въ такихъ мѣстахъ, гдѣ поле и море только риѳмуются, но упоминаются рядомъ не какъ символъ и обозначаемое, а какъ одновременно существующіе предметы, на прим., Карадж. Пѣсм. I, 263, 318.

[200] Kuhn u. Schw. Norddeutsche Sag. 370—371.

[201] Терещ. VII, 337.

есть подражаніе маскараду, данному Петромъ Великимъ, въ Москвѣ, похоже на другое, что блины завелись у насъ съ Петра.

Женское божество съ лодкою было и у Германцевъ. Тацитъ говоритъ объ обожаніи Изиды у Свевовъ. Германская богиня напомнила ему Изиду, которой въ Римѣ, при открытіи навигаціи, приносилась въ жертву ладья. Извѣстія о языческихъ обходахъ, съ плугомъ и лодкою на колесахъ, и объ отношеніи лодки къ женскому божеству, собраны у Гримма и Вольфа. [202] Если всѣ этѣ обряды изображали обходы Яги-Берты, той самой, которая, вѣроятно, въ мѣстахъ далекихъ отъ моря и большихъ рѣкъ, представлялась пашущей, то упомянутое сближеніе плуга и лодки идетъ глубоко въ Миѳологію.

Не можемъ объяснить, что значитъ та черта нашей сказки, что Баба, по ошибкѣ, убиваетъ своихъ дочерей, вмѣсто ихъ жениховъ, но находимъ здѣсь сходство со сказкою объ Ивасѣ и Вѣдьмѣ. Какъ въ этой послѣдней Вѣдьма, по хитрости Ивася, съѣдаетъ, вмѣсто него, свою дочь, и какъ Ивась, забравшись на дерево, самъ извѣщаетъ ее объ этомъ, такъ здѣсь Баба, по хитрости младшаго брата, побиваетъ дочерей и отъ него же узнаетъ объ этомъ. Быть можетъ, отъ значенія младшаго Царевича, можно бы заключать къ значенію Ивася; но мы не знаемъ, что думать о сходствѣ этѣхъ двухъ лицъ.

Въ варіантѣ В у Бабы добываются птица, звѣрь и боченокъ вина, отъ которыхъ по всему царству настаетъ изобиліе птицъ, рыбы и вина. Эта черта не повторяется въ другихъ варіантахъ и нарушаетъ симметрію въ расположеніи сказки, не имѣетъ связи съ похищеніемъ Бабиной дочери, составляющими главное содержаніе другихъ варіантовъ, а по тому, можетъ быть, вставная. Смыслъ ея, можетъ быть, тотъ, что у Яги, къ которой по смерти идутъ души и изъ царства которой онѣ опять возвращаются на этотъ свѣтъ, хранятся и начала всякой земной жизни: птица всѣмъ птицамъ мать, всѣмъ птицамъ старшая и большая и т. д.

Бабина дочь. Въ пѣсняхъ весьма часто два символа предшествуютъ обозначаемому, такъ что если обозначаемое есть че-

---

[202] Grimm, Myth. 236—241; Wolf, Beitr. I, 151—157.

ловѣческая личность, то она является въ трехъ формахъ. Такъ, на примѣръ, въ Малороссійской:

Чи я въ лузѣ не калина була...
Чи я въ полѣ не пшениця була...
Чи я въ батька не дитина була...

Или въ Сербской:

Не піе се ладна вода быстра студена,
Нитъ се бере струкъ босилька зими зелена,
Нитъ се люби Дилберъ Мара бѣла румена.

То же самое встрѣчается и въ сказкахъ, которыя управляются тѣми же законами, что и пѣсни, хотя построеніе ихъ можетъ быть гораздо сложнѣе. Въ сказкѣ одно и то же событіе можетъ повториться нѣсколько разъ (обыкновенно — три, рѣже шесть и девять), но такъ что одно изъ дѣйствующихъ въ немъ лицъ, каждый разъ является въ другомъ видѣ. Можно ожидать, что животныя и вообще не человѣческія формы человѣкообразныхъ существъ будутъ появляться въ сказкѣ прежде человѣческихъ, подобно тому, какъ въ пѣсняхъ относительно древняго строенія образъ предшествуетъ обозначаемому и не слѣдуетъ за нимъ. Такъ и есть въ варіантѣ Б. Баба, чтобъ остановить бѣгущаго, подбрасываетъ ему сначала подкову, потомъ перо, въ 3-й разъ волосъ. Вещи этѣ такъ почти относятся къ тѣмъ существамъ, которымъ принадлежатъ, какъ въ другихъ сказкахъ (на примѣръ, о Тугаринѣ), клокъ шерсти къ животному, съ котораго взятъ, луска — къ рыбѣ, которая является по зову и служитъ тому, въ чьей власти частица ея самой; какъ въ чарахъ слѣдъ, тѣнь, рубашка относятся къ лицу, отъ котораго взяты и на которое направлены чары. Вещи этѣ такъ связаны съ конемъ (вѣроятно, кобылою), уткою, дѣвицею, что овладѣть ими значитъ стать на пути, который необходимо приведетъ ко власти надъ самимъ конемъ, уткою и дѣвицею. Т. е., сказка, заставляя героя поднять найденную на пути подкову и проч., тѣмъ самымъ указываетъ символически на тотъ рядъ подвиговъ, который его ожидаетъ въ будущемъ. Въ варіантѣ А порядокъ иной: герой сначала поднимаетъ три золотые волоса, потомъ три пера, наконецъ подкову. Согласно съ этѣмъ, его посылаютъ сначала за

золотоволосой дѣвицей, потомъ за утками и кобылами. Утки и кобылы, какъ увидимъ, — символы дѣвицы; стало быть, порядокъ появленія символовъ и обозначаемаго обратный, сравнительно съ пѣсенными. Выходитъ, что мысль пѣвца иначе относится ко взятымъ изъ внѣшней природы образамъ лицъ и состояній, чѣмъ мысль сказочника можетъ относиться къ животнымъ образамъ человѣкообразныхъ миѳическихъ существъ. Въ пѣсняхъ, подобныхъ двумъ приведеннымъ, сравненія имѣютъ уже смыслъ чисто субъективный: калина и пшеница для пѣвца только намеки на дѣвицу, только размахъ мысли, которая, по чему бы ни было, не можетъ прямо обратиться къ главному своему предмету. Мысль о дѣвицѣ, если бы она была дана съ разу, не требовала бы дополненія посредствомъ своихъ символовъ; въ Малорусской пѣснѣ куплеты о пшеницѣ и калинѣ потеряли бы интересъ, если бъ были помѣщены послѣ куплета: «Чи я въ батька не дитина була». Но въ сказкѣ животные образы, и послѣ появленія человѣческихъ, сохраняютъ свое дѣйствительное существованіе: первые являются принадлежностями послѣднихъ; обладаніе золотоволосою дѣвицею не полно безъ обладанія утками и кобылами.

Предположеніе, что кобыла и утка первоначально тождественны съ золотоволосою дочерью Яги въ варіантѣ Б не встрѣчаетъ препятствій со стороны числа кобылъ и утокъ: у Бабы похищаютъ сначала одну оставшуюся въ живыхъ дочь, потомъ одну утку и кобылу. Но въ варіантѣ А красавица одна, утокъ три, кобылъ двѣнадцать. Это противорѣчіе устраняемъ такимъ образомъ: изъ этой и выше приведенныхъ сказокъ видно, что число Бабиныхъ дочерей непостоянно: вѣроятно, что уже съ очень давнихъ поръ существовали рядомъ редакціи нашей сказки, различныя относительно числа Бабиныхъ дочерей и ихъ принадлежностей или животныхъ образовъ, и что позднѣйшій разсказчикъ, не понимавшій уже отношенія человѣкообразныхъ лицъ сказки къ ихъ животнымъ образамъ, заимствовалъ число однихъ изъ одной, число другихъ изъ другой редакціи. Если допустимъ это, то другихъ препятствій къ отождествленію Бабиной дочери съ утками и кобылами не встрѣтимъ. Въ варіантѣ Г сказки о Тугаринѣ Бабины кобылы, прямо названныя ея дочерьми, оборачиваются утками. Хотя кобылы, за которыми посылаетъ дѣ-

вица и которыя однѣ только нужны для сказки (жеребецъ, пастухъ вилиныхъ кобылъ, упоминаемый въ варіантѣ А, черта лишняя) названы морскими и добываются на морѣ, а не у Яги. но тождество ихъ съ Бабиными дочерьми видно изъ слѣдующаго: а) въ варіантѣ Г сказки о Тугаринѣ говорится о кипучемъ молокѣ кобылъ Бабиныхъ дочерей; въ варіантѣ А, Г нашей сказки — о такомъ же молокѣ морскихъ кобылъ; это молоко, подобно живой водѣ варіанта Г, сообщаетъ красоту тому, кто въ немъ выкупается. б) Яга есть первоначально божество только воздушное, но съ теченіемъ времени, какъ Инд. Варуна, становится и водянымъ, что, кромѣ вышеприведеннаго о плугѣ и лодкѣ, подтверждается еще нѣкоторыми данными. Согласно съ этѣмъ, золотоволосая дѣвица, дочь Яги, по варіанту А, Б, Г, по варіанту В, есть морская дѣвица и живетъ въ замкѣ на острову среди Краснаго моря. По этому происхожденіе кобылъ изъ моря ни сколько не противорѣчитъ ихъ тождеству съ Бабиными дочерьми, къ числу коихъ принадлежитъ и золотоволосая.

Такимъ образомъ шесть событій, упоминаемыхъ въ нашей сказкѣ (именно: находка трехъ вещей и похищеніе трехъ существъ) сводятся къ одному похищенію Бабиной дочери. Что эта послѣдняя представлялась въ древнѣйшей редакціи этой сказки именно кобылою, о томъ говоритъ тѣсно связанное съ похищеніемъ доенье кобылъ, т. е., первоначально одной кобылы, той самой, которая похищена. Въ варіантѣ В этому доенью соотвѣтствуетъ добыванье живой и мертвой воды съ того острова, на которомъ жила царь-дѣвица; молоко и живящая и цѣлющая вода — различныя представленія одного и того же явленія: дождя.

Въ Индійской и Германской миѳологіи Индра и Торъ доятъ тучи, представляемыя коровами, и отъ этого происходитъ дождь. Кобылы нашей сказки тоже тучи, а по тому доящій ихъ долженъ быть божествомъ, однороднымъ съ Индрою и Торомъ. Несомнѣнно, что отношеніе грома къ дождевой тучѣ представлялось и бракомъ. По нашему предположенію, сказки о пасеньи кобылы заключаютъ въ себѣ миѳъ о бракѣ Бабиной дочери. Весьма вѣроятно, что то же значеніе имѣетъ и доенье кобылы, и (такъ какъ всѣ варіанты сказки о З. Д. оканчиваются женить-

бою на похищенной) вѣрно, что это доенье связывалось съ миѳомъ о бракѣ небесныхъ существъ.

Конь. Варіянтъ Г очень испорченъ. Это видно, между прочимъ, въ томъ, что Царевна, которая въ другихъ варіянтахъ назначается въ жены Царю и не находится съ ними ни въ какомъ родствѣ, здѣсь сначала названа его дочерью, но дальше оказывается дочерью Бабы, живущей въ подземномъ царствѣ, т. е., Яги. Не смотря на такую порчу, замѣчательно въ этотъ варіянтѣ, что конь, служащій Ивану, названъ братомъ Царевны и, слѣдовательно, сыномъ Яги. Пренебрегать этою чертою мы не можемъ по тому, что находимъ ее и въ слѣдующей Сербской сказкѣ. Мальчикъ нанимается къ Вилѣ на службу. Однажды, когда Вила пошла на ловъ, онъ сталъ пересматривать все въ домѣ, увидалъ горшокъ, запустилъ туда руки — руки позолотились, голову — голова тоже. Потомъ онъ нашелъ коня, который ему сказалъ: «Эта баба — Вила и моя мать; по злобѣ она оборотила меня конемъ. Завяжи чѣмъ ни будь голову и руки, возьми вонъ тотъ рогъ и ножъ, садись на меня и побѣжимъ!» Побѣжали. Баба, воротившись, погналась за ними. Когда она стала нагонять, мальчикъ бросилъ сначала рогъ, изъ котораго сдѣлалась гора, потомъ ножъ, изъ котораго выросъ лѣсъ ножей. Спасшись, мальчикъ нанимается садовникомъ къ Царю, женится на полюбившей его Царевнѣ. Конь ему служитъ, какъ въ сказкѣ Аѳ. II, стр. 89. [203] Бѣгство и спасеніе посредствомъ нѣкоторыхъ чудесныхъ вещей, изъ коихъ выростаютъ лѣса, горы и разливаются рѣки, и сосуды съ золотомъ, которымъ бѣгущій моетъ руки и голову: это черты несомнѣнно доказывающія, что Вила въ этой сказкѣ есть Яга. Такимъ образомъ изъ этой и вышеприведенныхъ сказокъ видно, что у Яги есть сынъ, чудесный конь и золотоволосая или, просто, прекрасная дочь, не единственная, но затемняющая своихъ сестеръ. Разсмотрѣнныя нами сказки не говорятъ намъ о бракѣ Яги, но этотъ миѳъ предполагается ими. Здѣсь одна изъ найболѣе замѣтныхъ точекъ соприкосновенія Яги съ соотвѣтсввующими божествами, Греческимъ и Индійскимъ. Сказаній объ этѣхъ послѣднихъ мы коснемся лишь

---

[203] Худяковъ, Матер. для изуч. Нар. Слов. 37.

вскользь, а за доказательствами приводимыхъ положеній отсылаемъ къ статьѣ Куна «Saranyû — 'Ἐριννύς.»[204]

Изъ извѣстныхъ намъ Славянскихъ образовъ воздушной воды Яга есть образъ, найболѣе развитый и найболѣе принявшій въ себя нравственныхъ стихій. Яга найболѣе подходитъ къ тому олицетворенію воды, на которое указываютъ Рождественскіе обряды. Дополняя сказочныя данныя о Ягѣ свѣдѣтельствами обрядовъ о водѣ, мы видимъ слѣдующее. Первоначально Яга не есть ни зима, ни смерть, а туча, при томъ бурная, судя по стуку и грому, сопровождающему ея поѣздки. Только изъ представленія дождевой тучи могли развиться отношенія Яги къ плодородію земли (ср. Рождеств. обр. оранье плугомъ), браку (ср. Рождеств. обр., тождество съ Покровою, лиса-сваха), рожденію. Но уже отношеніе къ рожденію, а еще вѣроятнѣе къ хозяйству, добродѣтели и пороку, могутъ имѣть другое основаніе. За тучею — обитель душъ: туда идутъ души, оставляя тѣла, оттуда сходятъ онѣ на землю, какъ души людей, растеній, животныхъ (Mannh. Myth. 767 и слѣд.); тамъ онѣ составляютъ хозяйство богини, которая, такимъ образомъ, становится подательницею и жизни и смерти. Послѣдняя черта усиливается отъ противоположности временъ года: двойственность тучи, лѣтомъ оплодотворяющей землю, зимою скрывающей дождь, выразилась въ двойственности наружности и характера Гольды, то ласковой и прекрасной, то безобразной и жестокой; въ Бертѣ, а еще болѣе въ Ягѣ, рѣшительно преобладаютъ суровыя черты. Вѣроятно, уже подъ холоднымъ Европейскимъ небомъ Яга стала зимою и пожирающей смертью, сложила съ себя свой лѣтній образъ и передала его своимъ дочерямъ (ср. кипучее молоко Бабиныхъ кобылъ, т. е., дождь).

Подобное сочетаніе представленій есть и въ Греческой Деметрѣ. Она тоже есть первоначально туча, а не земля; связь ее съ водяными Нимфами и Данаидами, источниками, несомнѣнна. За тѣмъ она богиня пастбищъ и стадъ, подательница плуга и зерноваго хлѣба, рода земли и плодородія женъ, покровительница брака и воспитанія дѣтей. О связи Деметры съ подземнымъ мі-

---

[204] Zeitschr. für vergl. Sprachforsch. I, 439 и слѣд.

ромъ говоритъ ея эпитетъ χθονία и первоначальное тождество съ дочерьею Персефоною, Царицею подземнаго міра, и Эринніями. Ей приносились жертвы при похоронахъ. Въ Аѳинахъ умершіе назывались Δημήτριοι, что указываетъ на пребываніе ихъ у Деметры. Двойственность характера и наружности видна въ отличіи Деметры, принявшей образъ Эринніи, Деметры скорбной и гнѣвной, въ черномъ платьѣ (Δ. μελαινα), съ разорваннымъ покрываломъ, распущенными волосами, съ факеломъ ищущей похищенной дочери, и Деметры примиренной, снова ниспосылающей земные плоды. Такъ и Персефона, какъ супруга Аида и предводительница Эринній, есть богиня мрачная и жестокая; но когда, увѣнчанная цвѣтами, колосьями и виноградомъ, изъ подземныхъ жилищъ возвращается на Олимпъ и становится спутницею матери, — она снова свѣжа и прекрасна. Эринніи тоже не только страшныя мстительницы за преступленія, но и подательницы плодородія земли и женъ. Имъ молились дѣти и новобрачные, что служитъ однимъ изъ доказательствъ ихъ первоначальнаго тожества съ Деметрою, вполнѣ примиримаго съ тѣмъ, что потомъ онѣ, какъ самостоятельныя лица, являются ея спутницами. [205]

Такое сходство Яги и Деметры можно бы объяснять психологическимъ сходствомъ народовъ, если бы слѣдующій миѳъ не доказывалъ историческаго сродства этихъ божествъ. Разъ, въ то время, когда Деметра искала своей дочери, Посейдонъ послѣдовалъ за нею, чтобы насладиться ея любовью; она оборотилась кобылою и вмѣшалась въ табунъ Онкоса, миѳическаго князя той стороны. Посейдонъ, замѣтивши обманъ, самъ оборотился жеребцомъ. Отъ этого брака съ Посейдономъ Деметра родила дочь и коня Арейона. Въ связи съ этѣмъ превращеніемъ Деметры въ кобылу, истинный смыслъ коего тотъ, что она нѣкогда имѣла животный только, а не человѣческій, образъ, была статуя Деметры съ кобыльей головою.

Кунъ сближаетъ этотъ миѳъ съ Индійскимъ о бракѣ Вивасвата, оборотившагося жеребцомъ, и Саранью, бѣгущей отъ

---

205 Preller, Gr. Myth. I.

него въ видѣ кобылы. Изъ такого сближенія онъ выводитъ: а) Посейдонъ есть еще не морской богъ, а небесный, тождественный съ Зевсомъ, соотвѣтствующій Савитару, владыкѣ женъ (гнâспати), солнцу или небу, скрытому за тучами. б) Ἐριννύς есть и въ этимологич. отношеніи Скр. Саранјус, быстрая, бурная туча, кобылою бѣгущая по небу. в) Дочь Деметры отъ Посейдона есть, не смотря на противорѣчіе нѣкоторыхъ свѣдѣтельствъ, одно лицо съ другою ея дочерью, Персефоною, которая, подобно первой, носитъ имя Δέσποινα. Δέσποινα есть Скр. dâсапатнû, супруга врага. Этотъ врагъ есть змѣй (Аги, Врітра), мракъ, покрывающій небо; его жоны рабыни—это скрываемыя имъ небесныя воды. Такимъ образомъ объясняется похищеніе Аидомъ (соотвѣтствующимъ змѣю) Персефоны (дождевой воды) и пребываніе ея у него въ теченіе четырехъ, или шести, зимнихъ мѣсяцевъ, а въ остальное время на Олимпѣ, среди свѣтлыхъ боговъ. г) Значеніе коня Арейона, который, подобно чудеснымъ конямъ нашихъ сказокъ, служитъ богатырямъ Гераклу и Адрасту, объясняется сближеніемъ Деметры и Горгоны. Γοργώ, судя по этимологическому значенію (по Куну, быстрая, страшная, ревущая, т. е., туча) и по сходству съ Эринніями, есть первоначально одно съ Деметрою. Горго Медуса имѣетъ отъ Посейдона двоихъ дѣтей, Хрисаора (золотой мечъ, молнію) и крылатаго коня Пегаса, который, по Гезіоду, носилъ Зевсу перуны, стало быть, тоже имѣетъ отношеніе къ молніи и только въ послѣдствіи становится конемъ музъ. Въ Индійскомъ миѳѣ отъ коня Вивасвата и Саранью рождаются, между прочимъ, близнецы Аçвины, Агни (огонь, молнія) и Индра (свѣтлое небо). Сначала они представлялись конями, потомъ всадниками. Сродство между молніею и свѣтлымъ небомъ подтверждается и Слав. (Чешск.) повѣрьемъ, что молнія есть блескъ неба, свѣтлаго пространства подъ тучами, видный въ щель тучи: «blesk jest toliko po otevření nebe».

Такимъ образомъ вѣроятно, что и конь нашихъ сказокъ («золотая шерстинка и серебряная шерстинка», или «изъ ушей дымъ столбомъ, изъ ноздрей пламя пышетъ») есть молнія. Враждебное отношеніе къ нему матери Яги, равно какъ и враждебное отношеніе Яги къ дочерямъ, объясняется сравнительно позднимъ усиленіемъ въ Ягѣ значенія зимы и смерти.

12. При томъ порядкѣ, которому мы до сихъ поръ слѣдовали, начавши изслѣдованіе съ отношенія Яги къ дѣтскимъ зубамъ, не нашлось мѣста слѣдующимъ сближеніямъ:

Яга и жаба, черепаха, ракъ. Жаба представлялась зубатою: «жаба.., що подъ берегомъ сидѣла, зубомъ скреготѣла»; [206] «Ивану Царевичу принесла стрѣлу изъ болота лягушка въ зубахъ»; [207] «кодъ мале дѣце не валя жабу споминати (какъ вообще опасно называть по имени, безъ оговорки, враждебныя существа, на прим , волка, чуму, лихорадку; жабы не поминать при дѣтяхъ, по тому что жаба—дѣтская болѣзнь, а можетъ быть, какъ ворона и др., и дѣтская смерть); аколи би ко є не хотице споменуо, онда дѣте потегну за ухо, цвокнувши уснама, а ономе, кои є споменуо, рекне се: «Одгризла ти уши!» [208] На то же представленіе указываютъ Стар.-Чеш. źabka, садовой ножъ, и Великор. (Уральск.) жáбри, зазубрины на вилкахъ остроги, или на крючкѣ уды. Слова: жаба и жабри, согласно съ такимъ взглядомъ, должны быть отнесены къ тому же корню джабh, джамбh, къ которому относятъ и Славян. ѫжбъ, гжба (въ смыслѣ ротъ, пасть), зобать. Во всемъ этомъ видимъ или одну изъ причинъ, или слѣдствіе сближенія жабы съ зубатою Ягою. Слѣды миѳическаго значенія жабы видны въ слѣдующемъ: «бабурача (ср. баба), велика крастава, бугаста (сѣрая) жаба, коя не живи у води, него на суху по ямама. Гдѣкои кажу, да те ономе умріети мати, кои убіе бабурачу; аколи би ее ко нехотице убіо, онъ валя да плюне на ню, рекавши: «Пи! твоя мати пріе умрла, него моя!» [209] Очевидно, что эта жаба есть священное существо, если убійство ея наказывается такъ жестоко. «Ватрена жаба, по барама мала жаба, коя има по трбуху шаре врло жуте. Говори се, да ови жабе не валя убіяти, єръ веле, да би кутя изгорѣла ономе, кои би ее убіо». [210] Отношеніе къ огню не есть доказательство отсут-

---

[206] Żeg. Pauli, Pieśn. ludu Rusk. I, 74.

[207] Аѳан. Ск. II, 59.

[208] Караджж. Рѣчн.

[209] Караджж. Серб. Рѣчн. Бабур.

[210] Тамъ же. Жаба.

ствія связи этой жабы и Яги, по тому что оскорбленіе аиста тоже наказывается пожаромъ, а между тѣмъ эта птица несомнѣнно посвящена Гольдѣ. Въ сказкахъ изъ разряда вышеприведенныхъ о дѣвицѣ и Ягѣ, гонимая мачихою падчерица нанимается къ Ягѣ. Яга задаетъ ей баню человѣческими костьми истопить, рѣшетомъ воды наносить, потомъ приказываетъ: «Возьми моихъ дѣтей, попарь!» А эти дѣти, т. е., души,—«лягушки, тараканы, казюли», или «червяки, лягушки, крысы и всякія насѣкомыя». [211]

Яснѣе Нѣмецкія свидѣтельства. а) Согласно съ Русскими сказсками, по которымъ лягушки—дѣти Яги, жены Эльбовъ и сродныхъ съ ними существъ, имѣющихъ отношеніе къ Гольдѣ-Бертѣ, т. е., душъ, являются людямъ въ видѣ беременной жабы. Въ извѣстные дни грѣшно убивать жабъ и лягушекъ, по тому что это души умершихъ. [212] б) Извѣстно, что Гольда наказываетъ за пряденье въ теченіе двѣнадцати святыхъ ночей (zwölften). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Германіи есть повѣрье, что кто прядетъ въ это время, «der Spinne die Kröten ins Haus». Вмѣсто Holle, въ другихъ мѣстахъ Hexe, Hâksche, насылаетъ за пряденье жабъ. Въ земляхъ нѣкогда Славянскихъ за такой же грѣхъ насылаетъ жабъ, мышей и крысъ Murrane, т. е., по всей вѣроятности, Морена-Яга. [213] Сама Нѣмецкая богиня, соотвѣтствующая Ягѣ, названа жабою (Frau Kröte) въ слѣдующемъ недвусмысленномъ повѣрьи: Говорятъ, что въ роду Ангальтскихъ Князей сохраняется перстень, подарокъ жабы (der Frau Kröte), которая, даривши, сказала, что до тѣхъ поръ счастье не оставитъ этого дома, пока въ немъ будетъ храниться этотъ перстень. При этомъ она вмѣнила въ условіе, чтобы наканунѣ Рождества не горѣло въ Ангальтскомъ замкѣ ни огня, ни свѣчи. [214] Все это бросаетъ свѣтъ на сказку о Царевнѣ лягушкѣ и сродныя съ нею.

А. Grimm, Märch. I, 344, № 63. Царь обѣщаетъ дать царство тому изъ трехъ сыновей, который добудетъ самый лучшій

---

[211] Эрленвейна Нар. ск. 44; Худякова Великорусс. ск. 50.

[212] Kuhn и Schwartz, Nordd. Sag. 323; Wolf, Beitr. II, 315—316; Mannh. Myth. 723.

[213] Kuhn ib. 410, 416.

[214] Тамъ же, 468.

коверъ, самый лучшій перстень, самую красную невѣсту. Каждый разъ онъ пускаетъ на вѣтеръ три пера: куда вѣтеръ ихъ понесетъ, въ ту сторону Царевичамъ ѣхать. Меньшой Царевичъ—дуракъ видитъ подъемную дверь на томъ мѣстѣ, гдѣ упало его перо, входитъ въ подземелье—одинъ изъ образовъ заоблачнаго царства Гольды и душъ. Тамъ сидитъ большая, толстая жаба, окруженная меленькими жабками. Въ первый разъ она приказываетъ одной изъ жабокъ принести Царевичу коверъ невиданной красоты, въ другой—перстень, въ третій велитъ посадить одну изъ жабокъ въ выдолбленную рѣку, запряженную шестью мышами. Жабка превращается въ ненаглядную красавицу, рѣка и мыши—въ карету и лошадей. Царство остается за меньшимъ Царевичемъ. Старшіе, недовольные этѣмъ, уговариваютъ отца отдать царство тому, чья невѣста проскочитъ сквозь кольцо, висѣвшее у потолка залы. Ихъ невѣсты при этомъ ломаютъ себѣ руки, ноги, а невѣста меньшаго прыгаетъ, какъ серна.

Б. Въ Русскихъ сказкахъ (Аѳ. II, 58, 63, 162), къ которымъ прибавимъ Польскую (Боричев. I, 97), приведенная Нѣмецкая составляетъ только первую половину. Царь говоритъ сыновьямъ бросить «жребій о дѣвицѣ», пустить по стрѣлѣ и жениться на той, которая стрѣлу принесетъ. Младшему приноситъ стрѣлу лягушка. Царь хочетъ посмотрѣть отъ невѣстокъ дары: рубашку, коверъ, хлѣбъ. Лягушка каждый разъ ночью сбрасываетъ кожухъ, становится дѣвицей. По ея слову «нянька-мамка», или буйные вѣтры приносятъ изъ ея царства, что нужно. Ея дары лучше всѣхъ. Тогда Царь приглашаетъ сыновей съ женами на пиръ. За столомъ Царевна лягушка «огложетъ костку—да въ рукавъ, выпьетъ чего—остатки въ другой рукавъ». Потомъ стали плясать это понятнѣе прыганья сквозь обручъ въ Нѣмецкой сказкѣ. Царевна лягушка плясала всѣмъ на диво: махнула правой рукой—стали лѣса и воды; махнула лѣвой—стали летать разны птицы»; или: «махнула однимъ рукавомъ—на аршинъ высоты стала вода; махнула другимъ—поплыли гуси-лебеди по водѣ». Другія снохи хотятъ подражать ей и здѣсь, какъ и въ прежнихъ урокахъ, но у нихъ не то выходитъ: которая рукой ни махнетъ—людей водою обрызжетъ, костьми—чуть глазъ не повыбиваетъ. Въ варіантѣ Боричевскаго важно слѣдующее: жаба-Королевна, отправляя мужа на пиръ впе-

редъ, говоритъ: «Когда станетъ накрапать дождь, скажи: «Моя жена умывается дождевою росою»; когда блеснетъ молнія, скажи: «Моя жена начинаетъ одѣваться», а когда загремитъ громъ — «Вотъ и жена моя ѣдетъ!» Уже изъ чудесной пляски видно, что Царевна-лягушка не изъ мелкихъ миѳическихъ существъ; мѣсто же Польской сказки, указывая на связь ея съ дождемъ, молніею, громомъ, слѣдовательно, съ тучею, даетъ новое основаніе думать, что наша сказка есть одна изъ формъ миѳа о бракѣ Бабиной дочери.

Какъ вода, очень обыкновенный пѣсенный символъ жены, невѣсты, есть въ настоящее время не болѣе, какъ неясное сравненіе, но предполагаетъ существованіе миѳовъ о водѣ-невѣстѣ, дѣйствительное представленіе воды невѣстою и женою, такъ безвредное для Христіянства, сравненіе дѣвицы-невѣсты съ тучею основано на томъ же миѳѣ о бракѣ тучи, который видится намъ въ сказкѣ о Царевнѣ-лягушкѣ. Пѣсни, которыя мы имѣемъ въ виду, стóятъ того, чтобъ привести ихъ вполнѣ:

Въ славнôмъ селѣ, въ багатôмъ дворѣ,
Тамъ пьють молодцѝ все добôрный
Миже ними есть кгрешный молодець,
Кгрешный молодець, N хлопець.
Посилае вôнъ вѝрь яворь за дѣвку.
Вона до ёго все листы пише:
«Кгрешный молóдче, не томи кóней,
«Не томи коней, не турбуй людей!
«Тамъ я до тебе сама прибуду.»
Полемъ ишла, якъ чорна хмара,
Въ село ввôйшла, якъ дрôбенъ дощикъ,
У сѣни ввôшла, якъ зора зыйшла,
До хаты ввôйшла, якъ паняночка.
Ёго ненька ажъ ся зъумила:
«Що мнѣ Бôгъ давъ за паняночку,
«За паняночку, за невѣсточку!
«По воду пôшла—вина принесла,
«По вôгонь пôшла—злота принесла.» [215]

Какъ въ другихъ колядкакъ людей славятъ, сравнивая ихъ съ богами (съ солнцемъ, мѣсяцемъ, звѣздами), такъ и здѣсь греш-

---

[215] Основа, Декабрь, 1861. Свидницк. Великдень у Подол. 55. Ср. «Ой куды ты, доню, йшла, Що ти мене тутъ найшла? Чи чорною хмарою, чи дрôбненькимъ дощикомъ, Чи тихою водою?» Метл. 277.

наго молодца величаютъ тѣмъ, что его, вѣроятно, будущая невѣста съ родни сказочной Царевнѣ, по полю идетъ хмарою и по селу дождемъ, въ хату входитъ зорею. Что до предпослѣдняго стиха, то хотя, по Нѣмецкимъ извѣстіямъ, обращеніе воды въ вино, въ ночь подъ Рождество, слѣдуетъ приписать богу Фро, [216] однако вино это, безъ сомнѣнія, сходно съ живою водою, которая, какъ мы видѣли, добывается на островѣ Царь-дѣвицы-Бабиной дочери и замѣняетъ кипучее молоко морскихъ кобылъ — дождь. По этому естественно, что невѣста-туча превращаетъ воду въ вино. Допустивши разъ, что невѣста въ колядкѣ есть миѳическое лице, мы рѣшаемся замѣнить непонятное вірь яво̂ръ въ 5-мъ стихѣ черезъ въ ирья (родит. п. вмѣсто обыкновеннаго винит-именит, какъ, на пр., въ выраженіи: купить за шага, вм. за шагъ) или у вірій: молодецъ посылаетъ по невѣсту въ вірей, на небо, куда на зиму улетаютъ птицы.

Другая пѣсня—свадебное величанье невѣстѣ:

Заря-зорюшка Наталья,
Заря бѣлая, Ивановна,
Обошла городъ зарею,
Пришла ко двору тучою,
Вдарила въ ворота грозою,
Пустила силёнъ дождь по двору,
А сама плыла утёною,
На терёмъ взошла дѣвицей,
Махнула рукавомъ по столу...

Тутъ мы, за взмахомъ рукава, ожидали такихъ чудесъ, какъ въ сказкѣ, но совершенно напрасно:

«Вы раздайтеся, Бояре,
Разступитеся, большіе!
Вы послушайте, Бояре,
Чѣмъ меня батюшка даруетъ:
Даруетъ батюшка городомъ,
Широкимъ дворомъ съ теремомъ,
Со косящетымъ со окномъ,
Еще ли вѣковымъ другомъ,
Молодымъ Княземъ Ѳедоромъ». [217]

---

[216] Wolf, Beitr. II, 124.

[217] Русск. Бес. 1861. 2. Кохановская, Остатки Боярскихъ пѣсенъ, стр. 135. «Она видимо Княжна УдѣльныхъКняжествъ». Этого, съ одной стороны, мало,

Царевичъ приходитъ съ пира домой раньше жены, и, чтобъ она опять не оборотилась лягушкою, сожигаетъ ея кожурину. Условіе не исполнено. Жена, воротившись, говоритъ: «Не могъ потерпѣть малое время, теперь ищи въ тридесятомъ царствѣ, въ подсолнечномъ государствѣ», и исчезаетъ. Царевичъ идетъ искать, заходитъ на пути, по очереди, къ тремъ сестрамъ, Бабамъ-Ягамъ (Это позднѣйшее растроеніе одного лица). Царевна (Елена Прекрасная, или Василиса Премудрая) каждый день прилетаетъ къ Бабѣ-Ягѣ, или живетъ у нея. По совѣту Яги, Царевичъ тихонько схватываетъ свою жену за голову, она стала оборачиваться лягушкою, жабою, змѣею, наконецъ оборотилась стрѣлою. Онъ переломилъ стрѣлу на двое, и передъ нимъ очутилась жена. Точного смысла этѣхъ превращеній не знаемъ. Вѣрно только, что они составляютъ одно изъ препятствій, которыя должны быть побѣждены мужемъ, отъ котораго жена бѣжитъ, какъ Саранью отъ Вивасвата, какъ жены Эльбы отъ своихъ мужей. Животныя и вещи, на пр., веретено съ золотою пряжею, которыми оборачивается Царевна, находятся съ нею въ такомъ же сродствѣ, какъ лебеди, или голуби, съ Валкиріями и Вилами.

Другой Русскій варіянтъ не оставляетъ сомнѣнія въ тождествѣ лягушки и Бабиной дочери. Когда Царевна лягушка почуяла запахъ брошенной въ печь кожуринки, осерчала и говоритъ: «Ну, Иванъ Царевичъ, ищи же меня въ седьмомъ царствѣ, желѣзные сапоги сноси, три желѣзныхъ просфоры сгложи!» Иванъ Царевичъ пошелъ искать, сапоги сносилъ, просфоры сглодалъ, съ голоду хотѣлъ было съѣсть щуку, медвѣдя, соколиху, но, по просьбѣ ихъ, пощадилъ—черта изъ сказокъ о Ягѣ. Приходитъ къ Старуш-

---

по тому что она, пускающая сильный дождь по двору, болѣе чѣмъ Княжна, а съ другой — много, по тому что (т. е., та, къ которой обращена пѣсня) она не есть, а только величается Княжною. Конечно, кто сложилъ эту пѣсню тотъ слыхалъ про Княжескіе порядки; но если изъ этой пѣсни выведемъ, что она непремѣнно сложена Княжнами, или про Княженъ, или для Княженъ, то значитъ и большая часть сказокъ сложена Царями и Царевичами. Третья, не менѣе замѣчательная пѣсня, тамъ же 141:

Бурею Наталья свѣтъ всѣ лѣса прошла.
...Крыла лѣса алымъ бархатомъ (Ср. заря—Наталья, и пр.

кѣ (Ягѣ), лягушиной матери, узнаетъ отъ нея, что жена его хочетъ извести, и что любовь ея далеко запрятана, на островѣ, какъ тѣ призываемыя въ заговорахъ тоски любовныя, что на морѣ океанѣ, на островѣ Буянѣ, подъ бѣлымъ камнемъ. Щука настилаетъ ему мостъ до острова, медвѣдь раскалываетъ камень, соколиха хватаетъ вылетѣвшую изъ камня утку, онъ вынимаетъ изъ утки яичко. Мать печетъ изъ этого яйца пышку, даетъ ее съѣсть Царевнѣ лягушкѣ, и отъ того ненависть ея къ Ивану Царевичу превращается въ любовь.

В. Въ Сербской сказкѣ (Худяк. Матеріялы для изуч Нар. Слов. 22), вмѣсто лягушки, черепаха. Стрѣла меньшаго Царевича падаетъ на плиту, изъ подъ которой выходитъ черепаха. Царевичъ принужденъ на ней жениться, подстерегаетъ, что его черепаха безъ него оборачивается дѣвицей и хозяйничаетъ въ домѣ, рубитъ ея черепки. Дѣвица становится его женою и, какъ во многихъ другихъ подобныхъ сказкахъ, запрещаетъ ему спрашивать о происхожденіи. Впрочемъ, о слѣдствіяхъ этого запрещенія сказка не говоритъ.

На пиру у Царя оказывается, что жена младшаго Царевича лучше старшихъ снохъ. Изъ зависти снохи наговариваютъ Царю что молодшій Царевичъ владѣетъ чудесными силами. Царь задаетъ Царевичу разъ принести неистощимый горшокъ меду, другой такой же гроздъ, третій человѣчка съ палецъ, съ бородою вдвое длиннѣе. Каждый разъ Царевичъ, по совѣту жены, идетъ къ той каменной доскѣ, изъ подъ которой она вышла, стучитъ—выходитъ Баба. Царевичъ говоритъ: «Послала ме Карандада дада си, да ми дадешъ» то, или другое. Горшокъ съ медомъ стоитъ у Бабы за дверьми, гроздъ виситъ на грядкѣ, ящикъ съ человѣчкомъ подъ огнищемъ. Царь открываетъ этотъ ящикъ, выскакиваетъ мужичокъ и убиваетъ его до смерти. Отношеніе Бабы къ дѣвицѣ черепахѣ такое же, какъ въ Нѣмецкой сказкѣ старой жабы къ невѣстѣ-лягушкѣ. Мы видѣли уже, что неистощимый боченокъ вина харнится у Яги. Въ Сербской сказкѣ ему соотвѣтствуетъ медъ и гроздъ, стало быть, Баба есть Яга, въ царствѣ (избушкѣ,

---

[218] Зап. о Ю. Р. II. 34.

подземельи) коей источникъ всякаго земнаго изобилія. Это царство есть вмѣстѣ обитель душъ безсмертныхъ, и по тому «старшихъ лѣса», представляемыхъ длиннобородыми старичками. Выше уже упомянуто, что мужичокъ съ ноготокъ въ сказкахъ замѣняетъ Ягу, какъ замѣняютъ ее и другія формы душъ. Понятно, значитъ, что мужичокъ съ ноготокъ добывается тамъ, гдѣ медъ и вино, но довольно странно, что этотъ мужичокъ играетъ здѣсь роль самобьющей палки, которая, по происхожденію, относится совсѣмъ къ другому кругу.[219]

Г. Въ Нѣмецкой скаскѣ. (Gr. März. I, 1 и слѣд.; III. 1 и слѣд.) вмѣсто лягушки-невѣсты — лягушка-женихъ (der Froschkönig), и въ Великорусской, записанной въ Пензенской Губерніи, и Малорусской (Nowosielski, Lud Ukraiński. Wilno, 1857, I, 293 и слѣд.) ракъ — женихъ: У старика со старухой не было дѣтей. Разъ старикъ поймалъ рака такого большаго, что на силу донесъ, (По Малорусскому варіянту старуха рожаетъ рака). Старуха хотѣла было сварить, но ракъ отпросился и влезъ подъ печку. Въ отсутствіе стариковъ ракъ за нихъ хозяйничаетъ, какъ черепаха въ предыдущей сказкѣ. Черезъ сколько-то дней ракъ посылаетъ старика сватать меньшую Царевну. Царь соглашается, если ракъ за ночь построитъ палаты лучше Царскихъ, потомъ отъ этѣхъ палатъ до Царскихъ золотой мостъ съ золотыми яблоньками по сторонамъ. По Малорусскому варіянту ракъ свиснулъ, такъ что за сто миль было слышно, и сползлись къ нему змѣи, лягушки, жабы, раки и всякіе гады, и выстроили ему хоромы и мостъ-золотая мостина, серебряная мостина. Царь видитъ, что такова судьба дочери, и выдаетъ ее. По ночамъ ракъ скидаетъ скорлупу и становится красавцемъ. Свекровь, или сама жена, сжигаетъ его кожу, и онъ умираетъ, чѣмъ кончается Малорусская сказка, или въ гнѣвѣ исчезаетъ, сказавши, что жена не найдетъ его, пока не сноситъ 3 паръ желѣзныхъ котовъ, 3 желѣзныхъ палицъ и не сгложетъ 3 желѣзныхъ просфиръ. Царевна идетъ его искать. Приходитъ къ одной сестрѣ рака. Послѣ обычнаго привѣтствія (Фу! Русскаго духу было слыхомъ не слыхать и пр. Отъ дѣла летаешь, али дѣла пытаешь?), сестра эта даетъ ей клубочекъ, ко-

[219] Kuhn, die Herabkunft d. F. 227.

торый ведетъ ее къ другой, другая такъ же провожаетъ къ 3-й. Ракъ живетъ съ матерью. Онъ теперь спитъ, но такъ сердитъ на жену, что когда проснется и увидитъ ее, то разорветъ на клочки. Ракова сестра даетъ Царевнѣ хлѣба, бросить собакамъ, чтобъ допустили къ тому дому, гдѣ ракъ жилъ; мать смягчила его гнѣвъ. Онъ простилъ жену: «Теперь, говоритъ, мое время быть ракомъ прошло, могу ити на Русь.»[220]

Не смотря на большое сходство этой сказки съ выше приведенными, не рѣшаемся признать рака за женскую половину Царевны лягушки, за тождественное съ нею лицо, имѣя въ виду, что въ нѣкоторыхъ изъ приведенныхъ въ примѣчаніи варіянтовъ можетъ скрываться другой, не совсѣмъ ясный для насъ, миѳъ. Мы знаемъ о родствѣ Яги и Змѣя, но не встрѣчали замѣны ея дочери, которую мы видимъ въ Царевнѣ лягушкѣ, Змѣемъ; между тѣмъ въ Сербской пѣснѣ Змѣя (мужескаго пола), соотвѣтствующая раку, есть Змѣй:

Ніе ово змія краосица,
Но е ово огнянити змаю,
На нега су до три обилежа:
Вуча шапа и орлуя панджа,
Изъ зубихъ му живи огань скаче.
... И мене е нотясъ говоріо,
Да те сутра летѣть подъ облаке.

(Караджж. Пѣсм. II, 63).

Тѣмъ не менѣе вѣроятно, что Яга находится въ родственныхъ отношеніяхъ и къ раку. Основаніе связи можетъ и здѣсь заключаться въ томъ, что какъ Яга зубата, такъ и ракъ, хотя не зубатъ, такъ съ клещами, ножницами. Кажется вѣрно, что ракъ названъ именно по этому признаку. Бенфей объясняетъ Скр. карканіа, ракъ, изъ усиленной ф. глагол. карт, рѣзать: каркарт; Лат. cancer, изъ той ф. съ н вмѣсто р въ 1 сл. (какъ чанчур изъ чар, чанчал изъ чал. Кстати: чучело=Скр. чанчала, нѣчто очень подвижное (можетъ быть, пугало на птицы),

---

220 Вм. рака женихъ ужъ въ слѣд. Зап. о Ю. Р. II, 14; ср. Grimm, Märch. III, 1; Škult. a Dobš. Slov. Pov. 56, и Кар. Прип. 68; Кар. тамъ же 63; и Срб. песм. II, 51—63; ср. Nowosiel. Lud. Ukr. I, 256.

чучаръ (Ряз.), игра въ жмурки, отъ чар, собственно бѣготня туда и сюда); χαρκ-ίνος, отъ сокращенной формы съ удвоеніемъ, какъ и Скр. карки, ракъ (Orient u. Occid. Zweit. Jahr 1865, 384). Слав. ракъ и по мнѣнію Гильфердинга есть Славянская форма Санскритскаго карк-а-с, съ опущеніемъ начальнаго к и со Слав. перестановкою ор въ ра передъ согласною. Такимъ образомъ ракъ значитъ собств. «сильно рѣжущій», т. е., снабженный клещами.

Пчела, какъ видно изъ предыдущаго, принаддежитъ къ тѣмъ животнымъ, которыя помогаютъ исполнять задачи Бабы-Яги, или замѣняющихъ ее существъ.[221] На этомъ основаніи мы думаемъ, что пчела, подобно нѣкоторымъ другимъ, а можетъ быть всѣмъ насѣкомымъ, принадлежитъ къ хозяйству Яги. Сверхъ того, есть указанія на происхожденіе пчелы изъ воды, т. е., изъ тучи.

У рыбаковъ (на Окѣ?) есть такой обычай. За три дня до 3 Апрѣля, не торгуясь, покупаютъ негодную лошадь, въ три дня стараются откормить ее хлѣбомъ и конопляными жемыхами, въ послѣдній вечеръ вымазываютъ у ней голову медомъ, въ гриву вплетаютъ красныя ленты, спутываютъ ноги, на шею навязываютъ два старыхъ жернова и въ полночь топятъ въ рѣкѣ. Это дѣлается для умилостивленія водяного, который 1 Апрѣля просыпается голоднымъ и сердитымъ.[222] Причину, по которой водяному приносится въ жертву именно лошадь, а не другое животное, видимъ въ томъ, что водяной самъ представлялся нѣкогда конемъ. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что и у Германцевъ водяной (Древ. Nichus, Нов. Nix, Necker) является людямъ въ видѣ сѣраго, или вороного, коня.[223] Одно изъ доказательствъ, что водяные, подобно Посейдону и почти всѣмъ земнымъ и водянымъ богамъ, были когда-то существами воздушными, служитъ ихъ любовь къ пѣнью

---

[221] Между прочимъ пчела строитъ изъ воску церковь, или дворецъ (Škult. a Dobš. 268), что ср. съ изв., собранными въ Wolf's Beitr. II, 452 и слѣд.

[222] Сах. Ск. Р. Н. II, 7, 21.

[223] Сербая сказка (Карадж. Прип. 192) говоритъ про водяного крылатаго человѣка съ золотыми волосами до земли, который такъ играетъ на длинной свирѣли и трубѣ, что колышатся камни и деревья, и про его сына, крылатаго коня. Сказка темна.

и музыкѣ; пѣнье и игра, какъ выше свистъ, суть представленія вѣтра.[224]

Стихъ Великоросс. пѣсни: «По рѣчушкѣ, по быстренькой рой плыветъ» объясняютъ тѣмъ, что въ старину «пчеловоды топили перваго роя, совершая этѣмъ жертву водяному или домовому (?), на богатство дому и хорошій водъ пчелы.» «Знахари полагаютъ, что всѣ пчелы отроились отъ лошади, заѣженной водянымъ дѣдушкою и брошенной въ болото. Когда рыболовы пустили невода въ это болото, то, вмѣсто рыбы, вытащили улей съ пчелами.»[225] По Малороссійскому разсказу пчелы знахаря втащили часть дохлой кобылы въ улей. Хвостъ кобыли не помѣстился, висѣлъ изъ очка, и казался проходящему мимо струею густой патоки. [226] Значитъ, пчелы дѣлаютъ медъ изъ дохлой кобылы. Въ Сербіи ставятъ въ пасѣкахъ на шестѣ костякъ лошадиной головы, или головы другого какого ни будь большого животнаго.[227] Говорятъ, этотъ обычай ставить въ пасѣкѣ конскую голову есть въ Малороссіи и въ Курской Губерніи. И такъ пчелы: а) имѣютъ отношеніе къ водяному; б) онѣ происходятъ изъ воды, отроились отъ лошади, заѣзженной водянымъ, берутъ медъ съ дохлой кобылы. Но самъ водяной есть конь, а по тому, вѣроятно, что отъ него именно родились пчелы. Связь пчелъ съ Ягою, облачнымъ существомъ, и Скандинавское повѣрье, что пчелы собираютъ медвяную росу, стекающую со священнаго ясена Игрдрачила заставляютъ искать начала пчелъ въ небѣ, а не на землѣ. Согласно съ этѣмъ предполагаемъ, что пчелы родились отъ коня уже въ то время, когда онъ былъ еще небеснымъ, облачнымъ, а не водянымъ, конемъ. Только въ послѣдствіи и конь и рожденіе отъ него перенесены на землю. Мы видимъ въ этомъ повѣрьи три момента: наблюденіе, что насѣко-

---

[224] Mannh. Myth. 721; Grimm Myth. 438; Wolf, Beitr. II, 305—308.

[225] Русск. Бесѣда, Кохановская. Нѣсколько Русск. пѣсенъ, 82.

[226] Сахар. Ск. Русс. Н. 1, 2, 49.

[227] Зап. о Ю. Р. II, 44.

[228] Караджъ. Рѣчн.

мыя роями вылетаютъ изъ падали, перенесеніе этого событія на небо, въ тучу, условленное представленіемъ тучи источникомъ всякой жизни, и низведеніе облачнаго событія въ воду. Безъ втораго момента связь коня и пчелъ съ водою не объяснима. Въ этомъ же второмъ—основаніе, на которомъ мы думаемъ, что пчелы родились не отъ обыкновеннаго жертвеннаго, а отъ миѳическаго, коня, т. е., въ настоящемъ случаѣ отъ коня, бывшаго образомъ тучи.[229] Соотвѣтственный этому процессъ — въ повѣрьи о происхожденіи вредныхъ насѣкомыхъ изъ тѣла убитаго змѣя, существа несомнѣнно облачнаго: «Народъ говоритъ, что такъ называемыя Голубацкія мухи по нѣскольку разъ въ годъ вылетаютъ изъ Голубацкой пещеры густыми роями величиною въ котелъ, потомъ разлетаются и такъ мучатъ животныхъ, что кони и рогатый скотъ отъ нихъ пропадаютъ. Нѣкоторые разсказываютъ, что нѣкогда кто-то гналъ изъ Сербіи Алу (змѣй, гонящій облака и змѣй вообще), ранилъ ее, она скрылась въ Голубацкую пещеру, тамъ издохла, и отъ нея-то роятся этѣ мухи.»[230] Волошское повѣрье о тѣхъ же мухахъ приписываетъ убіеніе змѣя Святому Георгію. Святой бросилъ голову этого змѣя въ Голубацкую пещеру, и изъ гніющаго въ этой головѣ языка роятся ядовитыя мухи.[231] Въ Малороссійской сказкѣ Кирило Кожемяка, убивши змѣя, который жилъ въ Днѣпрѣ, спалилъ его и пустилъ по вѣтру попелъ. Изъ этого попелу развелась эта погань: мошки, комары, мухи.[232]

У Германцевъ водяной выходитъ изъ болота, или моря, и въ видѣ дикаго быка и оплодотворяетъ коровъ.[233] Можетъ быть, это извѣстіе можетъ связать вышеприведенныя съ повѣрьемъ, сохраненнымъ Латинскими писателями, что пчелы зарождаются изъ гніющихъ внутренностей быка. По Виргилію, если переве-

---

[229] На небѣ, кромѣ миѳическаго коня, не могло быть ни какого другого; но неизвѣстно, была ли и на небѣ нужна смерть этого коня для рожденія пчелъ.

[230] Рѣчн. Голубачка муха.

[231] Schott, Walach. March. 285.

[232] Зап. о Ю. Р. II, 30.

[233] Grimm, Myth. 458; Wolf, Beitr. II, 306—308.

дутся пчелы, слѣдуетъ въ началѣ весны зашить ноздри и ротъ у двухгодовалаго бычка, убить его такъ, чтобъ шкура была цѣла, и положить въ укромномъ мѣстѣ, въ нарочно устроенномъ шалашѣ, окруживши душистымъ зельемъ. Когда солнце согрѣетъ требуху, изъ нея выроятся пчелы Начало этого обычая ведется отъ Аркадскаго пастуха (бога), Аристея, сына Аполлона, и водяной нимфы, Кирены, дочери, или внучки, рѣки Пенея. Потерявши пчелъ, Аристей идетъ въ подводные чертоги своей матери и, по ея совѣту, ловитъ вѣщаго Протея и спрашиваетъ у него о причинѣ своего несчастія. Вина его, по словамъ Протея, въ томъ, что черезъ него Орфей потерялъ Эврідику, которая, убѣгая отъ преслѣдовавшаго ее Аристея, наступила на скрытую въ травѣ змѣю и умерла отъ ея укушенія. Нимфы (Дріяды, или, можетъ быть, рѣчныя?), съ которыми она водила хороводы, отомстили за нее, пославши болѣзнь на Аристеевыхъ пчелъ. По совѣту Кирены, Аристей приноситъ нимфамъ въ жертву 4-хъ быковъ и 4-ре коровы, оставляетъ ихъ въ посвященномъ Нимфамъ лѣсу, потомъ, черезъ 9 дней, совершивши инферіи для примиренія Орфея и Эвридики, возвращается въ этотъ лѣсъ, и видитъ, что изъ внутренностей побитой скотины, прорывая быка, вылетаютъ цѣлые облака пчелъ.[234]

---

[234] Virg. Georg. IV, 281 и слѣд. Ср. Grimm, Myth. 659. Въ основаніи миѳа о происхожденіи пчелы отъ быка, кромѣ упомянутаго выше наблюденія, можетъ лежать сближеніе пчелы съ быкомъ по сходству жужжанія съ ревомъ. Вообще многія насѣкомыя усвояются мыслію Славянъ и Германцевъ посредствомъ сравненія съ большими животными: воломъ, или коровою, оленемъ, конемъ, козою. Къ собранному у Гримма (Myth. 656 и слѣд.) и Мангарта (Mythen 244) прибавимъ слѣдующіе Слав. пчела, Стар. **пъчела**, **бъчела**, собств. гудящая, ревущая. Корень — бук, отъ котораго быкъ и букашка = Арх. букарка; Серб. Чеш. букати, ревѣть по бычьи, гудѣть, какъ пчела, или оводъ, какъ птица бугай (Серб. букавацъ, ardea stellaris), какъ пугачъ (Чеш. bukač, ard. stell. и ulula); Польск. bukat, бычекъ, теленокъ; Польск. bąk (ж какъ усиленіе у) птица бугай, оводъ, трутень. Хорут. buk имѣетъ тоже собственное и переносное значеніе, что Сиб. рёвъ, время половыхъ отношеній копытчатыхъ животныхъ, Августъ Ср. сродный кор. буг, откуда: бугай; буцівокъ, годовалый теленокъ; Тамб. бузыкать, о скотѣ: бѣгать отъ жары въ воду (соб. ревѣть); Волог. бызовать, бѣгаться; въ Галиціи мѣсяцъ Іюнь называется Червень, Червець и Кедзень, Быдзень, «що товаръ по пасвищахъ быдзкаеся, кзит-

Здѣсь нѣтъ той ясной связи пчелы съ водою, которую мы видѣли выше; однако, слѣдуетъ замѣтить, что Нимфы, хотя бы и не водяныя — воздушнаго происхожденія. Самъ Аристей называется и Аполлономъ Номіемъ (Νόμιος), покровителемъ пастбищъ и стадъ, въ слѣдствіе чего онъ сталъ потомъ пастухомъ и Зевсомъ Аристеемъ, который представляется и пчелою — знакъ, что между Аристеемъ, небеснымъ Богомъ, и пчелою есть болѣе внутренняя связь, чѣмъ сколько это видно изъ Виргилія.

ся (Польск, gzi się), кедзъ ю нападае (Вѣнокъ, 244). — Загадка говоритъ, что оводъ «летитъ по птичью, реветъ по бычью» (Сах. Ск. Р. Н. I, 2, 162).

Серб. буба, насѣкомое, особенно вредное. Кор. бу, съ удвоеніемъ. Ср. Лат. bubalus, буйволъ, и Тв. бубище, лугъ, на которомъ обыкновенно пасутся коровы.

Жукъ, съ постоянымъ эпитетомъ черный. Отсюда Польск źuczek, названіе чернаго вола, Костр. жукола, черная корова; непонятно, по чему жуколы — телята, рожденныя въ Февралѣ. Слав. жѫкъ можно сблизить или съ жьг (со значетіемъ огня, потомъ чернаго цвѣта; сравн. жужель (у въ ъ), пѣна при плавкѣ металловъ (Рус. Польск. Чеш.), Рус. Польс. жужелица, тоже и извѣстное насѣкомое; Тв. жугля, какое ни будь живое существо, Вят. Перм. жужга (удвоеніе корня жьг?), навозный жукъ, Вят. жужгъ червь, поядающій осенью хлѣбъ), или съ Чеш. žukati, жужжать, Серб. зука, жужжанье пчелъ, Рус. зыкъ, крикъ, ревъ, бѣганье скота, жужжанье кусающихъ его оводовъ; зыкаться о коровѣ: требовать быка, зыкать о дѣвушкѣ: вести себя бойко. Послѣднее сближеніе (жукъ отъ жужжанья) сравн. съ Серб. зуяти, жужжать, и зуякъ, навозный жукъ.

Названія: krawka, krówka, и т. п. со значеніемъ навознаго жука, Шпанской мухи, жука вообще; Чеш. koza, хрущъ, Польск. kozka, клыкастый жучокъ, точащій дерево; Рус. козявка, козюлька и т. п.; олень, елень, jelonek, рогатый жукъ — основаны на томъ сближеніи, какое въ отрицательной формѣ находимъ въ загадкѣ: «черенъ да не воронъ, рогатъ да не быкъ, идетъ земли — не деретъ» (Жукъ. Сах. Сказ. Р. Н.; тамъ же 94).

Прыгающія и летающія насѣкомыя, какъ саранча, Шпанская муха, сближаются съ конемъ: кобылка, лошадка, коникъ и т. п.

Вши въ загадкахъ начываются то скотомъ вообще, то конями, козами, свиньями: «Маленьке, костяненьке (гребень) хочъ зъ якого лѣсу скотъ выжене»; «Царь Костянтинъ гонить коні̂ черезъ тынъ»; «Костянъ-деревьянъ черезъ гору свині̂ гнавъ»; «Игнатко-безпятко зъ горы свині̂ турить.» (Закр. Старосв. Бандур. 233); «Стоятъ вилы, на вилахъ бочка, на бочкѣ

Щука. О ней извѣстно намъ очень мало. Сказка о рыбакѣ и рыбкѣ, въ которой, по одной редакціи (Kuhn, Märkische Sag. 273) всесильная рыба есть именно щука; о дуракѣ, который, «по щучьему велѣнью,» женится на Царевнѣ (ср. Нѣмецкую, Märkiche Sag. 270)—не ясны. Еще менѣе ясна шуточная, но имѣющая, вѣроятно, миѳическія основанія, сказка у Аѳанасьева I, 10: «Въ ночь на Ивановъ день родилась щука въ Шекснѣ»: (отъ того рожденья богатырскаго) «вода въ Шекснѣ всколыхалася, шелъ паромъ черезъ рѣку, да чуть не затонился, а красныя дѣвки гуляли по берегу, да всѣ поразсыпались.» Тотъ же мотивъ — землятрясеніе «для ради рожденія богатырскаго» въ Сербской пѣснѣ ознаменовываетъ рожденіе Спасителя (Караджж. Пѣс. I, 135). На отношеніе щуки къ Ягѣ можетъ указывать: а) эпитетъ зубастая, на основаніи коего щука въ загадкѣ есть коса: «Ишла щука зъ Кременьчука, куды гляне, трава въяне». б) Щука необходимая принадлежность богатой кутьи; безъ щуки — «кутя гирява» (Основа. 1861, Май, Номисъ, Рôздв. Св. 53); въ Германіи на канунѣ Крещенья ѣдятъ рыбу, по приказанію Берты. в) Мары, какъ уже упомянуто, души, и по тому имѣютъ связь съ Гольдой. По Нѣмецкому повѣрью, пойманная Мара проситъ ее отпустить, говоря, что «sie höre ihre Mutter in England (миѳическая страна, соотвѣтствующая вырью) Schweine locken» (Wolf, Beitr. 269). Эта мать — Гольда, а ея свиньи, можетъ быть, именно щуки. Ср. слѣд: Въ Мекленбургѣ есть озеро, которое, какъ говорятъ, стало на мѣстѣ провалившагося города. Окрестнымъ жителямъ запрещено (кѣмъ?) ловить тамъ рыбу. Разъ, не смотря на это, рыбаки закинули тамъ вечеромъ неводъ и выта-

---

кивало, на кивалѣ мигало, на мигалѣ островъ (лѣсъ, волоса), на островѣ козы ходятъ.» Муха — волъ: «Подњже се петелева войска (5 пальцевъ), да отера па леду (пѣнка на сливкахъ) говеда (мухъ), кадъ ми біеше у киту вшеница» (т. е., лѣтомъ).

Такъ какъ скотъ есть богатство, то и извѣстныя насѣкомыя имѣютъ тоже значеніе: «У бѣднаго рогатой скотины — таракапъ да жуколица» (Даль, Посл. 53 — 54; «Кто старается выжить изъ избы черныхъ таракановъ, у того никогда не разведется домашній скотъ» (Самар.); «черные тараканы и прусаки заводятся къ прибыли, къ добру» (Даль, Посл. 53). Можетъ быть, именно по этому въ Пензен. Губерніи говорятъ, что «тараканъ не поганъ» (а сверчокъ поганъ до такой степени, что послѣ мыши (ср. Пск. поганка, мышь) только святятъ посуду а послѣ сверчка — бьютъ.

щили огромную щуку. Въ слѣдъ за тѣмъ слышатъ, что подъ водою женскій голосъ скликаетъ свиней. Потомъ мужской спрашиваетъ: «Всѣхъ уже собрала?» — «Девяносто девять есть, а одноглазаго борова нѣту.» И опять послышалось скликанье свиней. Тогда щука выпрыгнула изъ лодки съ крикомъ: «Здѣсь, здѣсь,» и все затихло. [235] Вольфъ, полагаетъ что женскій голосъ принадлежитъ Гольдѣ, Царицѣ всѣхъ животныхъ. г) Въ Великорусской сказкѣ (Худ. III, 49) дѣвушка находитъ у берега щуку и пускаетъ ее въ воду. За это щука награждаетъ дѣвицу тѣмъ, что если заплачетъ, то посыплется у нея изъ глазъ жемчугъ, а если засмѣется, то бриліянты. Такими дарами и надѣляетъ дѣвицу Гольда и сродныя съ нею существа.

Пятница и Яга. Извѣстно, что въ Германскихъ и Романскихъ языкахъ названія почти всѣхъ дней недѣли — миѳическаго происхожденія, тогда какъ у Славянъ названія эти миѳическаго въ себѣ ничего не заключаютъ. Однако, повѣрья, связанныя съ Пятницею и Недѣлею (Воскресеньемъ) и указывающія на отношеніе этихъ дней къ двумъ женскимъ божествамъ, наводятъ на мысль, что полъ Славянскихъ божествъ, коимъ были посвящены дни недѣли, имѣлъ вліяніе на грамматическій родъ новыхъ названій этѣхъ дней. По крайней мѣрѣ, у Германцевъ Понедѣльникъ, Вторникъ и Четверкъ были посвящены мужескимъ божествамъ (мѣсяцу, Zio и Donaru), а Пятница и Недѣля, богинямъ Фреѣ и Солнцу женщинѣ. Впрочемъ, Середа была у Германцевъ посвящена Водану, а въ Русской сказкѣ является женщиною.

Въ народѣ Пятницею называется Св. Параскевія; но, конечно, не важность этой святой и не черты ея жизни, а имя (Пятница), указывавшее на богиню, которой посвящена была Пятница, виною оказываемаго ей почитанія. Въ Сербской пѣснѣ Св. Пятница упоминается рядомъ съ Богомъ: «Убіо га Богъ, убила га света Петка Параскевія!» [236] Въ Малороссіи и Сербіи много церквей во имя Св. Пятницы. Терещенко говоритъ: «Въ день Св. Параскевіи, Октября 28, отправляли соборомъ божію службу, клали

[235] Wolf, II, 410 и слѣд.

[236] Караджж. Пѣсм. I, 173.

подъ образъ Святой Параскевіи зеленые плоды для освященія и хранили у себя дома до слѣдующаго года. Во многихъ мѣстахъ Малороссіи существовалъ обычай еще въ мое время, водить по деревнямъ женщину, съ распущенными волосами, подъ именемъ Пятницы. Изъ Духовнаго Регламента видно, что во время Петра въ Стародубѣ (Черниговской Губерніи) водили простоволосую женщину, подъ именемъ Пятницы, съ крестнымъ ходомъ, и приносили ей дары. Строили ей часовни на перекресткахъ, и во время скотскаго падежа, моровой язвы, или другаго какого либо бѣдствія, прибѣгали къ ней съ молитвами.»[237] Вожденіе простоволосой жонки есть, конечно, образъ земнаго странствованія богини; такой же смыслъ имѣлъ въ глазахъ народа, вѣроятно, и ходъ съ иконою. «Во время церковныхъ обрядовъ выносили образъ Св. Параскевіи, увѣшанный лентами, монистами, цвѣтами и душистыми травами. Народъ толпой тѣснился лобызать изображеніе, въ надеждѣ избавленія отъ разныхъ недуговъ. Цвѣты и травы, украшавшія образъ, хранились въ церкви; отваръ ихъ давали пить отчаяннымъ больнымъ, какъ вѣрное лѣкарство.[238] Обѣтныя Пятницы извѣстны Южнымъ Славянамъ. Такъ, на пр., въ Славоніи, въ болѣзни, или другой какой нуждѣ, даютъ, между прочимъ, обѣтъ въ извѣстныя Пятницы не чесаться.[239]

Интересно знать, нѣтъ ли гдѣ криницъ, посвященныхъ Св. Пятницѣ. Объ одной криницѣ, въ четырехъ миляхъ отъ Бѣлгорода (Аккермана), говорятъ, такое есть преданіе, быть можетъ заслонившее другое, чисто миѳическое: «Параска, родомъ изъ Польщи, взятая въ полонъ Татарами, попала въ гаремъ Бѣлгородскаго Паши. Не смотря на всѣ его старанія, она оставалась непреклонною. Разъ Паша вошелъ почью въ ея покой, но Ангелъ сталъ въ ея защитѣ. Паша былъ пораженъ ужасомъ, а Параска, пользуясь этимъ, вышла въ отворенныя двери, миновала стражу и побѣжала вдоль лимана, высматривая лодки. Погоня нагнала ее въ скалахъ: ее хотѣли уже схватить, но она разлилась чистою криницею, которая и слыветъ криницею Параски или Святою криницею. Этой

---

[237] Терещ. Б. Р. Н. VI, 59.

[238] Тамъ же 58.

[239] Ilić, 85—86.

криницѣ приписываютъ чудесноцѣлебную силу, и больные пріѣзжаютъ туда купаться.» [240]

Гораздо яснѣе извѣстія объ отношеніи Пятницы къ домашнимъ работамъ, браку и смерти.

Многіе Волохи, особенно женщины, ставятъ Пятницу выше Воскресенья, и не работаютъ въ этотъ день ни какимъ острымъ орудіемъ, на пр., ни иглою, ни ножницами: [241] обычай, вѣроятно, Славянскій, или, по крайней мѣрѣ, общій со Славянами. Въ Великороссіи (Тамбовской Губерніи) есть повѣрье, что Св. Пятница является въ бѣломъ шушунѣ и наказываетъ женщину, прявшую въ Пятницу тѣмъ, что насыпаетъ ей кострики въ глаза. [242] Въ Воронежской Губерніи въ Пятницу мужчины не пашутъ и женщины не прядутъ: Иначе Св. Параскавія-Пятница наведетъ крѣпкій сонъ, сниметъ черепъ и насыплетъ въ голову пахавшаго земли, а въ голову прявшихъ—кострики. Подобнымъ образомъ Берта наказываетъ не соблюдавшихъ поста въ ея дни. На отношеніе Св. Параскевіи ко льну указываетъ ея народное названіе: 28 Октября Параскевіи льняницы. Съ этого времени начинаютъ мять ленъ. [243] О томъ, что сама Пятница, или сродныя съ нею существа, прядутъ и ткутъ, заключаемъ изъ двухъ слѣдующихъ извѣстій: а) Въ Васильковскомъ Уѣздѣ Кіевской Губерніи разсказываютъ, что «Нічки (т. е., ночки), миѳическія женскія существа—ночью, особенно по Пятницамъ, шалятъ въ домахъ. Бабы передъ сномъ прядутъ кудели; если не спрятать кудели, то Ночки выпрядутъ ее всю» [244] б) Разъ подъ Середу молодая баба передъ сномъ стала класть гребень, да не перекрестилась и говоритъ: «Матушка Середа, помоги мнѣ, чтобъ завтра встать пораньше да допрясть!» Утромъ, до свѣту, открыла глаза, видитъ: лучина въ свѣтцѣ горитъ и печка топится; ходитъ по избѣ баба ужь не молодая, накрывшись по кичкѣ бѣлымъ полотенцемъ, ходитъ, дрова въ печку кладетъ, прибп-

---

[240] Siemieński, Podania i leg. 44.

[241] Schott, Walach. Märch.

[242] Аѳан. Легенды 149.

[243] Терещ. Б. Р. Н. VI, 55.

[244] Rulikowski, Opis pow. Wasylkowsk. 167.

раетъ. Подошла къ ней самой, будитъ. «Я, говоритъ, Середа; ты вѣдь Середу звала? Вотъ я тебѣ холсты отпряла, да ужь и выткала, а теперь давай бѣлить ихъ, въ печку становить. Печка затоплена и чугуны готовы, а ты сходи на рѣчку, воды принеси!» Баба взяла ведро, да, вмѣсто того, чтобъ на рѣчку, пошла къ старухѣ сосѣдкѣ посовѣтоваться. «Не хорошо это, говоритъ старуха; она тебя на томъ холстѣ либо удавитъ, либо сваритъ. А ты вотъ что сдѣлай: возьми ведрами стучи, да и кричи передъ избой-то: «На морѣ Серединскія дѣти погорѣли!» Она выскочитъ изъ избы, а ты норови вскочить прежде нее въ избу, дверь запри, да и закрести. Какъ она ни будетъ грозить, просить, не впускай, а крести и мѣломъ и руками! Вотъ нечистыя сила и отступится.» Такъ та и сдѣлала. Середа стучала до тѣхъ поръ, пока пѣтухи запѣли, а тамъ завизжала и пропала, а холсты остались у бабы.»[245] Для объясненія этого разсказа важны слова: «на морѣ Серединскія дѣти погорѣли», которыми баба выманиваетъ Середу изъ избы. Маннгартъ приводитъ многіе варіянты дѣтской пѣсенки, обращенной къ солнышку (Coccinella, Marienkäfer) или Майскому жуку. Этому жучку совѣтуютъ летѣть на небо, въ страну Ангеловъ (Engelland), домой, по тому что этотъ домъ погорѣлъ, его (жучка) мать плачетъ, или его дѣти сгорятъ. Изъ нѣкоторыхъ варіянтовъ видно, что этотъ домъ зажженъ какими-то врагами, которыхъ пѣсни называютъ Турками, Цыганами и Жидами, съ которыми воюетъ отецъ жучка и которые могутъ и его самого заколоть.[246] Изъ многихъ источниковъ извѣстно, что: а) Engelland есть свѣтлая страна за тучею, гдѣ живутъ души, гдѣ царствуетъ Гольда; б) что жучокъ есть одинъ изъ образовъ души и проводникъ душъ; его домъ на небѣ; его мать есть Гольда, или сродная съ нею богиня, Сканд. Фрея, дающая солнечный свѣтъ, дождь, плодородіе. Тамъ, гдѣ рѣчь о дѣтяхъ жучка, онъ есть, быть можетъ, образъ самой богини. Что такое небесный пожаръ, неизвѣстно: Маннгартъ догадывается, что производящіе его враги тѣ демоны или великаны, которые, при наступленіи вечера покрываютъ небо темнотою; одинъ изъ нихъ ве-

---

[245] Худяковъ, Великорусск. сказк. III, 106.

[246] Mannh., Germ. Myth. 347 и слѣд.

ликанъ Abendrot, братъ великана Ecke (Скр. Ahu, змѣй), своимъ именемъ указываетъ на зарево, ввечеру охватывающее небо. Какъ бы то ни было, представленіе извѣстнаго небеснаго явленія пожаромъ есть и у насъ, какъ видно изъ дѣтской пѣсенки:

Донъ, донъ, донъ!
Загорѣлся жучій домъ,
Бѣжитъ жукъ съ ведромъ
Заливать свой домъ. [247]

Въ вышеприведенномъ выраженіи сказки море есть туча, небесная вода, Серединскія дѣти—души, весьма обыкновенно представляемыя дѣтьми властвующей надъ ними богини. Что касается до самой Середы, то, заключая отъ Нѣмецкой Миѳологіи, такое названіе должно быть позднее; у Германцевъ Середа есть день Вуотана—Одина, а не какой либо богини; Середою могла быть замѣнена одна изъ двухъ небесныхъ женъ, имѣющихъ отношеніе къ днямъ Недѣли, т. е., Пятница, или Недѣля. По крайней мѣрѣ, третьей мы не знаемъ. Но лицо, тождественное, какъ предполагаемъ, съ Недѣлею, представляется не пожилою женщиною, а дѣвицею. По этому Середою названа здѣсь скорѣе Пятница.

Пятницу-Параскевію считаютъ покровительницею браковъ и, что очень важно, принимаютъ за одно лицо съ Покровою, которая, какъ мы видѣли, покрываетъ невѣстъ и землю снѣгомъ, и, стало быть, соотвѣтствуетъ не Скандинавской Фреѣ, сестрѣ солнечнаго бога, а сродной съ нею Гольдѣ: «Устарѣлыя дѣвицы молятся Св. Параскевіи»: «Св: мученица Парасковея, подай мнѣ жениха поскорѣе!» [248] «На Покрову дѣвицы, желающія выйти замужъ, обращаются съ просьбою о томъ къ Пятницѣ: «Матушка Пятница Параскева, покрой меня поскорѣе!» [249]

Объ отношеніи Пятницы къ смерти косвенно говоритъ повѣрье: «Женщины считаютъ большимъ грѣхомъ мыкать мычки и прясть пряжу въ Пятницу, изъ уваженія къ усопшимъ ро-

---

[247] Варенцовъ, Сборн. пѣс. Самарскаго края. С.-Петерб. 1862, 22.

[248] Шуйск. Уѣздъ. Этн. сб. V, Смѣсь, 48.

[249] Аѳан. Легенды, 179. Ср. Терещенко, Б. Р. Н, VI, 59—60.

дителямъ, чтобъ не засорить имъ глазъ кострикою», [250] т. е., изъ уваженія къ *прядущей богинѢ*, во *власти коей находятся души умершихъ*. Съ этѢмъ сравните: «Въ дни поминовенія усопшихъ крестьянки ничего не шьютъ: кто шьетъ въ эти дни, тотъ колетъ родителямъ (покойникамъ) иглою глаза.» [251] Очень распространенъ обычай стричь ногти по Пятницамъ. Объясняется самимъ народомъ различно: у Чеховъ—чтобъ не болѢли зубы, [252] у насъ—чтобъ не было заусеницъ (Французы прибавляютъ: и чтобъ не случилось несчастья), у НѢмцевъ-для счастья. [253] Но, можетъ быть, здѢсь есть и отношеніе къ смерти: ихъ обрѢзываютъ въ день, посвященный богинѢ мертвыхъ; они нужны на томъ свѢтѢ, какъ видно изъ слѢдующаго: «СуевѢры и СтаровѢры или Раскольники, остригая ногти, кладутъ ихъ въ особый мѢшочекъ, приказывая по смерти своей полагать ихъ съ собою въ гробъ, вѢря, что на томъ свѢтѢ спросятъ у нихъ отчета во всякомъ остриженномъ или отдѢленномъ кускѢ ихъ ногтя, и *для того* Аввакумовскіе ногти носятся задѢланные въ перстняхъ» [254] «Нôгтêвъ не зрѢзують малому (умершему), а то на якусь гору не здеретьця, чи на святу, чи що: бачишъ, нѢчѢмъ бы то буде ухопиться.» [255] «Якъ одъ дитины уже обтинали назюрѝ, то ихъ кладуть за пазуху, бо на тѢмъ свѢтѢ спитають: «А де твой ногтѝ?» Хто кидавъ ихъ на землю, и не ховавъ у пазуху, того пошлють зберати ихъ. ПовѢдають, що на тамтомъ свѢтѢ тре буде драпатися на шкляну гору, и тимъ-то и потрêбнѝ великѝ пагностѝ.» [256] Эта стекляная гора есть небо, рай. [257]

Заключеніе о тождествѢ Пятницы и Яги, выводимое нами изъ того, что какъ та, такъ и другая, имѢетъ связь съ плодоро-

---

[250] Нижнедѣвицкій Уѣздъ Ворон. Губ., Воронежск. Литер. Сборн. 299.

[251] Этнограф. сборн. V, Бытъ Кур. крестьянъ 82.

[252] Houška III, 55.

[253] Wolf, Beitr. I, 238.

[254] Абевега, 261.

[255] Зап. о Ю. Р. II, 288.

[256] Шейковскій, Бытъ Подолянъ. II, 24.

[257] Mannh., Germ. Myth. во многихъ мѣстахъ.

діемъ, бракомъ, домашними работами, преимущественно женскими, душами усопшихъ и смертью, подтверждается тѣмъ, что Малороссійская сказка замѣняетъ Бабу Ягу Святою Пятйнкою. Какъ въ Малороссійской сказкѣ (Аѳан. VI, 214. Св.) Пятйнка указываетъ Ивану Царевичу путь къ водяному Царю и научаетъ его спрятать сорочку одной изъ 12 Царевенъ уточекъ, такъ въ такихъ же Велироссійскихъ (Аѳан. 226; V, 100)—Яга. Въ Волошской сказкѣ подобную роль играютъ Середа, Пятница и Недѣля (Maica Mencuri, Maica Vinire, Maica Vumineca). Это—черта Славянская, хотя бы по тому, что имя матери не приладится къ Меркурію, тогда какъ Середа — женщина. Въ Словацкой сказка «O vit'azkovi» (Bož. Němc. Slov. pov. 478; ср. Срб. пѣсм. II, 26, Іованъ и дивски стаѣшина) богатырю помогаетъ исполнять трудныя задачи преступной матери Svatá Nedělka.

Недѣля. Въ Святцахъ нѣтъ Святой, которой именемъ могло бы прикрыться языческое представленіе Недѣли (Воскресенья) святою женою, или дѣвицею. О высокомъ почетѣ, которымъ пользуется Недѣля, свидѣтельствуютъ выраженія, въ которыхъ она ставится рядомъ съ Богомъ. Такъ въ Чешск. заговорѣ, обращаясь къ больной скотинѣ, говорится: «Pozdrav tě Bůh, Neděle Svatá i Duch Svatý.»[258] Въ Сербскихъ пѣсняхъ:

Мили Боже и Неделё млада!
Мили Боже, помози свакоме».[259]

Ніе тако, гиздава дѣвойко,
Ніе тако, великогъ ми Бога
И сутрашне младе Недѣлице.»[260]

Выраженіе «млада Неделя» (у Чеховъ болѣе отвлеченно «nová Neděle») объясняется слѣдующимъ: «Свака се недѣля зове света Недѣля, а пошто се мѣсецъ міени (послѣ рожденія мѣсяца), прва се недѣля зове млада Недѣля, у кою жене много коешта врачаю и иду на различне изворе те се купаю; недѣля пакъ прва по Иліjину дне зове се (у Боци) Царица Недѣля надъ двана-

[258] Houška 540.

[259] Караджж. Пѣсм. I, 133.

[260] Ніє 40, 47, 52.

сетъ Недѣля. У народу се нашему мисли, да є Недѣля некака Света[261].

По Малороссійскому повѣрью «Недѣля, или Пьятниця иногда являются тѣмъ, которые работаютъ въ ихъ дни, въ видѣ дѣвицъ неслыханной красоты. Пряхамъ Недѣля говоритъ, что онѣ прядутъ не ленъ, а ея волоса, и указываетъ при этомъ на свою изорванную косу; молотникамъ она показываетъ свое бѣлое тѣло, покрытое синими пятнами, и говоритъ, что это они ее такъ цѣпами калѣчатъ.»[262]

Какъ въ этомъ повѣрьѣ, такъ и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ, Недѣля упоминается рядомъ съ Пятницею. Такъ въ Сербской пѣснѣ:

У Павлову светомъ намастиру
Поставлени одъ злата столови;
Сви се свеци редомъ посадили:
На врхъ софре Громовникъ Илiє,
На средъ софре Сава и Марiя,
По дну софре Петка и Недѣля.»[263]

На связь той и другой указываетъ Чешское повѣрье, что какая погода въ Пятницу, такая и въ Недѣлю (откуда пословица: «Jak v pátek, tak v svátek»),[264] а особенно слѣдующее важное извѣстіе: «У народу се нашему говори: «Света Петка Недѣлйна майка, а на иконама се налазе гдѣшто ове обадвiє.»[265] Пятница, какъ предполагаемъ, есть Яга-туча; Воскресенье есть день Солнца, въ ДВН. именно день Солнца женщина, Sunnûntac, а потому возможно, что и Славянская Недѣля есть Солнце: слѣдуетъ, значитъ, ожидать, что Яга окажется матерью не только мужскаго солнечнаго божества, какъ мы догадывались выше, но и женскаго. Прямыхъ и несомнѣнныхъ подтвержденій этого мы не знаемъ, ко-

---

261 Караджж. Рѣчн. Недѣля.

262 Rulikowski. Opis Pow. Wasylk. 167.

263 Караджж. Пѣсме II, 99—100.

264 Houška III, 182.

265 Караджж. Рѣчн. Недѣля.

свенныя (кромѣ неясныхъ указаній сказокъ о золотоволосой дочери Яги,[266] которую, впрочемъ, мы сочли за лице, соотвѣтствующее Персефонѣ, и кромѣ тѣсной связи солнца-дѣвицы и Гольды въ Герм. Миѳологіи) состоятъ въ слѣдующемъ: Солнце дѣйствительно представлялось и женщиною; есть слѣды миѳа о бракѣ Солнца и Мѣсяца; соотвѣтствующій Индійскій миѳъ называетъ отцомъ Солнца-невѣсты Савитара; но, кромѣ божества, соотвѣтствующаго Савитару, развившагося изъ него, мы не находимъ другаго мужа для Яги. Изо всего этого до нѣкоторой степени вѣроятно, что отецъ Солнца и мужъ Яги—одно лицо, и что Яга—мать Солнца. Слѣдуютъ поясненія сказаннаго:

Если существительное средняго рода Слъньце не говоритъ ничего о томъ, какого пола существо представлялось при этомъ словѣ, или если оно свидѣтельствуетъ, что подъ нимъ разумѣлось безжизненное свѣтлое тѣло и не олицетворенное существо, то предполагаемое имъ существительное слънь, солонь (ср. нарѣчіе посолонь, по теченію солнца; сущ. усолонь, усолонье, мѣсто, не освѣщаемое солнцемъ, тѣнь) можетъ быть женскаго рода, какъ и Санскр. Сӯрjâ, Литов. Sáulė, Сканд. Sol, ДВН. Sunnâ; въ Новонѣмецкомъ до позднѣйшаго времени Frau Sonne.

По Сахарову, въ старину, въ Замосковныхъ селеніяхъ возили въ саняхъ коляду-дѣвицу, одѣтую, сверхъ платья, въ бѣлую рубашку. Колядовщики пѣли: «Уродилась коляда наканунѣ Рождества»; или: «Шла коляда изъ Новагорода.»[267] Возможно, что Рождество было временемъ рожденія не только Солнечнаго бога, но и Солнца богини. Сверхъ того, есть повѣрье, что въ то время, когда «солнце поворачиваетъ на лѣто, а зима на морозъ» (около 12 Декабря), «солнце наряжается въ сарафанъ и кокошникъ (слѣдовательно, она женщина) и ѣдетъ въ теплыя страны.»[268]

Насѣкомое coccinella, солнышко, Малоросс. сонечко, Чешск. slunečko, slunečnice, Нѣмец. Sonnenkäfer, Sonnen-

---

[266] Ср. Mannh. Germ. Myth. 375 и слѣд., особенно 392 — 393.

[267] Сказ. Русс. Нар. II, 7, 69.

[268] Grimm, Myth. 658.

kalbel, именемъ указывающее на свое отношеніе къ Солнцу, по Сербски зовется Мара (т. е., Марія), бабе (баба?). Бабе, не смотря на свое окончаніе, — женскаго рода. Названіе Мара, указывающее на то, что солнышко было олицетвореніемъ самого женскаго миѳическаго лица, замѣненнаго Маріею, сравните съ Нѣмецкими именами того же насѣкомаго: Marienkäfer, Marienvöglein, Marienkälblein, Franaküeli, Frauenhenne, въ коихъ, по мнѣнію Гримма,[269] Марія замѣнила Сканд. Фрею, Нѣм. Фроуву, сестру солнечнаго Бога, Фрейра-Фро. Изъ Германскихъ извѣстій объ этомъ насѣкомомъ видно, что богиня, которой посвящено оно, даетъ солнечный свѣтъ, урожай, жизнь, покровительствуетъ браку.[270] Изъ Славянскихъ знаемъ слѣдующія: Въ Малороссіи, дѣти, взявши солнышко на руку, спрашиваютъ: «Сонечко, сонечко, по якôмъ боцѣ Татари?»[271] Мысль здѣсь, можетъ быть та, что солнце все видитъ. Такъ и въ одной Веснянкѣ дѣвица спрашиваетъ у Солнца: «Чи бачило, колесо, куды милый поѣхавъ? «У Словаковъ спрашиваютъ у солнышка, когда будетъ ясная погода. У Чеховъ найти солнышко считается хорошею примѣтою. Посадивши его на ладонь, или на руку, говорятъ!

»Veverunko, kam poletíš:
Do nebe, neb do pekla?»

—

«Verunko, verunko,
Let' do nebičky,
A dones mi zlatou korunku! или:
«Ukaž mi zlaté slunečko!»

Дѣвицы спрашиваютъ у него о своемъ замужствѣ:

«Rej, sluničko, rej,
Hory, doly krej!
Rej, sluničko, na tu stranu,
Tam kam já se ti dostanu,
Tam, kde je můj milej!» Или:

---

269 Grimm, Myth. 658.

270 Grimm, Myth. 658; Wolf, Beitr. II, 4, 449; Mannh. Germ. Myth. 243 и слѣд.

271 Срезнев. Объ обож. солнца 39. Относительно Татаръ сравни совѣтъ, предлагаемый муравьямъ, чтобъ произвести между ними тревогу: «Комашки, комашки, ховайте подушки (т. е., яички): собаки брешутъ, Татары ѣдутъ!»

«Bedruňko, bedruňko, litni na tu stranu, kam já se dostanu!» Или: «Má verunko branko, kam ty mé peřinky povezeš?» Припѣвъ повторяютъ до 3 разъ. Куда полетитъ солнышко, туда выйдетъ замужъ дѣвица. Если оно не полетитъ и за третьимъ разомъ, то дѣвица не выйдетъ замужъ и на третій годъ.[272] Въ Сербіи спрашиваютъ: «Кажи, Маро, откуда те сватови доти́», а въ Дубровникѣ: «Вѣри ме, бабе!» Выдай меня замужъ!»[273]

Милосердіе, покровительство сиротъ, приписываемыя Солнцу у Славянъ и Литовцевъ, гораздо болѣе согласны съ характеромъ прекрасной и, какъ увидимъ, не совсѣмъ счастливой въ замужествѣ богини, чѣмъ съ воинственными наклонностями бога: въ Краледв. ркп. «Ai ty slunce, ai slunečko, ty li si žalostivo»; въ пословицѣ: O měj zalost, slunce!» «Да не би сиротине, не би ни сунце гріяло». Въ Хорутанской пѣснѣ кто-то проситъ восходящее солнце остановиться и выслушать просьбу. Солнце отвѣчаетъ:

Jas pa ne man čakati,
Man v'liko obsjevati [274]
Vse dolince in chriberce,
Tudi vse moje s'rotice.

Подобный мотивъ въ Литовской пѣснѣ: «Милое солнышко, божья дочка, гдѣ ты такъ долго была, гдѣ такъ долго жила вдали отъ насъ?»—«За морями, за горами берегла (kavoti, chować, ховать, воспитывать, охранять) сиротокъ, согрѣвала пастушковъ» По Малороссійской пословицѣ: «Въ зимѣ сонце якъ мачуха: свѣтить, а не грѣе»; по лѣтомъ оно—родная мать.

Очень важно то, что въ пѣсняхъ Солнце есть символъ не только дѣвицы невѣсты,[275] но и жены, хозяйки, а Мѣсяцъ—мужа:

Ой на рѣцѣ, на госоцѣ,
Тамъ плавае кленовъ листокъ,

---

[272] Sumlork I, 536 — 538.

[273] Рѣчн. Бабе.

[274] Обсѣвать, освѣщать.

[275] Караджю Срб. пѣсм. I, 35, 56.

На тôмъ листку написано
Три письмечка:
Перве письмо—ясенъ мѣсяць,
Друге письмо—ясне сонце,
Трете письмо—ясни зори.
Ясный мѣсяць—самъ господарь,
Ясне солнце—ёго жêнка,
Ясні зôрки—ёго дѣтки.
Добрывечêръ!

Ой на горѣ на каменьнôй,
Тамъ Волохи церкву ставлять,
Церкву ставлять, вôкна будують:
Одно вôконце—ясне сонце,
Друге вôконце — ясенъ мѣсяць,
Трете вôконце—ясні зôрки.
Ясне сонце—то господиня,
Ясенъ мѣсяць—то господарь,
Ясні зôрки—то ёго дѣтки.
Добрывечêръ! [276]

Виноградье красно! По чему спознать,
Что Устиновъ дворъ Малафеевича?
Что у его двора все шелкова трава,
Что у его двора все серебряный тынъ,
Ворота у него досчатыя,
Подворотички рыбья зубья.
На дворѣ у него да три терема:
Во первомъ терему да свѣтелъ мѣсяцъ,
Во второмъ терему красно солнышко,
Во третьемъ терему часты звѣзды.
Что свѣтелъ мѣсяцъ—то Устиновъ домъ (кажется слѣдуетъ: то Устинъ-отъ самъ)
Что красно солнце—то Улита его,
Что часты звѣзды—малы дѣтушки.[277]

Въ Малороссійской пѣснѣ Козакъ, воротившись съ похода, по наговорамъ злой матери, убиваетъ свою жену, потомъ убѣждается въ ея невинности и говоритъ матери:

---

[276] Метлин. 240—241.

[277] Снегиревъ, II, 65, 112, 68, 103; но тамъ же 67 солнце—хозяинъ, мѣсяцъ—хозяйка.

«Ты жъ не мати,—чорна гадина.
Зъѣла сонце, зъѣжь и мѣсяця,
Зъѣжъ и зорочки—дробнй дѣточки. [278]

Въ Щедровкахъ и Колядкахъ хозяинъ и хозяйка величаются мѣсяцемъ и солнцемъ, по тому что мѣсяцъ и солнце—мужъ и жена. О бракѣ ихъ разсказываетъ Литовская пѣсня: «Мѣсяцъ взялъ (за себя) солнышко въ первую весну (въ началѣ весны). Солнышко рано встало, мѣсяцъ удалился (т. е., солнце вставши, увидѣло, что мѣсяцъ уже его оставилъ). Мѣсяцъ блуждалъ одинъ, полюбилъ (утреннюю) зорю. Перкунъ (Перунъ), сильно разгнѣвавшись (за такое нарушеніе супружеской вѣрности), раздвоилъ его мечемъ: «Зачѣмъ оставилъ солнышко, полюбилъ зорю, одинъ блуждалъ ночью?» Сердце полно печали.»[279] Кому принадлежатъ послѣднія слова, изъ пѣсни не видно. Въ другой пѣснѣ мѣсяцъ самъ говоритъ о себѣ: «Я раздѣленъ (разрубленъ) мечемъ, печально мое лице.» [280] По свидѣтельству Сахарова, такое же повѣрье есть и въ Великороссіи. «Въ Тульской Губерніи есть старинная примѣта, что 8 Апрѣля солнце встрѣчается съ мѣсяцемъ. Этѣ встрѣчи бываютъ добрыя и худыя. Добрая встрѣча означается яснымъ солнцемъ и хорошимъ днемъ. Изъ этого выводятъ предположенія о хорошемъ лѣтѣ. Худая встрѣча обозначается туманнымъ и пасмурнымъ днемъ, и остается худымъ предзнаменованіемъ на все лѣто. По разсказамъ поселянъ, солнце и мѣсяцъ съ перваго мороза расходятся въ дальнія страны, одинъ на востокъ, другой на западъ, и съ той поры не встрѣчаются другъ съ другомъ до самой весны. Солнце не знаетъ—не вѣдаетъ, гдѣ живетъ мѣсяцъ, а мѣсяцъ не болѣе того знаетъ о солнцѣ. Когда же они весною повстрѣчаются, то долго разсказываютъ о своемъ житьѣ—бытьѣ, гдѣ были, что видѣли, что подѣлывали. Часто случается, что мѣсяцъ съ солнцемъ при этой встрѣчѣ доходятъ до ссоры, а это всегда оканчивается землетрясеніемъ. Наши поселяне въ этой ссорѣ обвиняютъ болѣе всего мѣсяцъ, называя его сварливымъ и

---

[278] Максимовичъ.

[279] Schleicher, Handbuch der Litauisch. Spr. II, 3.

[280] Schleicher, ib. 4.

задорнымъ.»[281] Было бы лучше, если бъ, въ доказательство того, что Литовское повѣрье о бракѣ мѣсяца и солнца есть вмѣстѣ и Славянское, можно было привести не это, а болѣе точно переданное извѣстіе; но если бъ этого извѣстія и вовсе не было, то все же наше предположеніе было бы вѣроятно: а) И въ пѣсняхъ и въ языкѣ мѣсяцъ представляется только[282] мужчиною. При Славянскомъ мужескомъ существѣ мѣсяць, Санср. чандра (собств. свѣтящійся), мâс, чандрамас (именит. ед. ч. — мас), мѣсяць-свѣтило и мѣсяцъ-время, Литов. mėnů (род. mėnesio), Сканд. Mâni: всѣ мужескаго рода. Въ Среднемъ и Новомъ Нѣм. какъ Sonn есть Frau Sonne, такъ мѣсяцъ есть Hêr Mân, Her Mon, holder Herr. Польск. назв. мѣсяца xięžус, т. е., княжичь, соотвѣтственно коему мѣсяцъ называется Володимеромъ («Ой мѣсяцю Володимере»! Максим. Дни и мѣсяцы), княземъ по преимуществу, и просто княземъ. Дѣвица говоритъ:

Ой мѣсяцю, мѣсяченьку,
Ой мѣсяцю князю!
Скажи менѣ щиру правду,
Изъ кимъ я ся звяжу?» (Вѣнокъ 242)

могло имѣть смыслъ и князя и жениха. Быть можетъ, и въ Санскр. чандрамâс, мѣсяцъ, есть раджâ, князь (основа раджан), не только въ своемъ отождествленіи съ Сомою (Сôма, добываемый изъ нѣкоторыхъ растеній священный напитокъ, потомъ напитокъ боговъ, амврозія, наконецъ олицетвореніе того же напитка, какъ основной стихіи вселенной), но и просто, какъ свѣтило.[283]

б) О грозномъ вмѣшательствѣ Перуна въ семейныя дѣла мѣсяца знаемъ только изъ Литовской пѣсни. Замѣчательно, впрочемъ, что и у насъ мѣсяць—перекрой. Сравненіе, въ которомъ встрѣтили мы это названіе, очевидно, позднее, безъ соблюденія значенія грамматическаго рода:

---

[281] Сах. Ск. Р. Н. II, 7, 21, 22.

[282] Исключенія незначительны.

[283] Weber, Indische Studien, V, 179.

«Ой мѣсяцю—перекрою, свѣти надо мною,
Молодая дѣвчинонько, говори зо мною!»—
«Тодй буду я свѣтити, якъ буду сповнятися,
Тодй буду говорити, якъ буду вѣнчатися.

Сравните также выраженіе: «мѣсяць якъ скибочка» и, связанную съ нимъ загадку: «Постелю рогожку, посыплю горошку, положу окрайчикъ хлѣба» (небо, мѣсяцъ и звѣзды).

в) Зоря можетъ быть любовницею мѣсяца, по тому что она есть символъ любовницы или невѣсты:

Не подоба зорцѣ безъ мѣсяця та зходити,
Не подоба дѣвцѣ до Козака та выходити. (Метл. 81)

Свиданіе зори съ мѣсяцемъ—образъ свиданія дѣвки съ Козакомъ:

Зойшла зорка, зойшла зорка, мѣсяць опознився:
Вышла дѣвка на улицю, Козакъ опознився. (Тамъ же 118)

Удаленіе мѣсяца отъ солнца могло представляться размолкою, по тому что такъ представляется удаленіе зори отъ мѣсяца:

«Разойдемось, серце, съ тобою,
Якъ на небѣ мѣсяць зъ зорою. (Тамъ же 55)

Сербская пѣсня говоритъ о ссорѣ (неизвѣстно, любовной ли) мѣсяца и зори:

Мѣсецъ кара звіезду даницу:
«Де си била, звіездо данице,
«Де си била, де си дангубила,
«Дангубила три біела дана?».
Даница се нему одговара, и пр.[283]

г) Подтверждаетъ существованіе у Славянъ миѳа о бракѣ мѣсяца и солнца и слѣд. Сербская пѣсня, въ которой не земной бракъ

---

[283] Въ слѣдующихъ мѣстахъ другія отношенія свѣтилъ: мѣсяцъ и утренняя зоря—братъ и сестра. Карадж... Пѣсм. I, 155—156; Метл. 183 — 184; въ этой послѣдней пѣснѣ они хотя братъ и сестра, но символы жениха и невѣсты. Мѣсяцъ, солнце и зоря—братъ и сестры. Карадж... Пѣсм. I, 305; ср. I, 155. Денница—посестрима солнцевой сестры, племянницы мѣсяца. Тамъ же 157—159; зоря—дочь мѣсяца. Метл. 218.

представляется подобіемъ небеснаго, какъ въ колядкахъ, а прямо солнце и мѣсяцъ—хозяйка и хозяинъ, у которыхъ служитъ дѣвица:

Ай дѣвойко, душо моя!
Што си тако єднолика
И у пасу танковита,
Канъ да с' сунцу косе плела,
А мѣсецу дворе мела? (Карадж. Пѣсм. I, 161).

Служеніе богамъ, понимаемое въ собственномъ смыслѣ, не есть что либо необыкновенное. Сербская пѣсня говоритъ о службѣ у Божьей Матери:

Ой орачу, младъ орачу!
Ко ти даде младе воке?—
«Служіо самъ Божю Майку,
Те ми дала младе воке,
Младе воке витороге,
И ярмове яворове
И палице[284] шимширове
И заворне[285] босильковe,
И бич-косу девоячку,
Люту гую ручконошу.[286]

Тору служатъ Tiâlfi и Röskva, братъ и сестра, взятые имъ изъ крестьянскаго семейства. Mâni (мѣсяцъ) взялъ съ земли двое дѣтей, дѣвочку Bil и мальчика Hjuki, въ то время, когда они несли на палкѣ ушатъ водъ. Съ тѣхъ поръ они ходятъ за мѣсяцемъ; пятна на мѣсяцѣ — это они.[287]

д) Въ пѣсняхъ Ригъ-Веды и Атћарва-Веды Савитари (свѣтлое божество, которому соотвѣтствуетъ не только Зевсъ и Посейдонъ, но и Перкунъ — Перунъ) даетъ свою дочь, солнце (Су̂рjâ), въ замужество Сôмѣ — мѣсяцу. Полнымъ объясненіемъ того, по чему въ нашихъ колядкахъ мужъ и жена величаются мѣсяцемъ и солнцемъ, служитъ то обстоятельство, что бракъ Сôмы и Су̂рьи есть первообразъ земнаго брака, по чему и упоминается въ сва-

---

[284] Палица, baculus jugi.

[285] Заворань, repagulum aratri.

[286] Ручконоша, коя caenam adfert. Карадж. Пѣсм. I, 161—162.

[287] Grimm, Myth. 679—680.

дебныхъ пѣсняхъ и приговорахъ Ведъ. Славянскіе источники не ведутъ насъ далѣе сравненія мѣсяца и мужа, солнца и жены; но сравненіе есть первоначально полное, такъ сказать, научное объясненіе явленія. Сӯрjâ не есть только символъ невѣсты; невѣста есть воплощеніе Сӯрjи; къ ней обращаются въ свадебныхъ приговорахъ, прямо называя ее солнцемъ.

Въ Славянской и Индійской Миѳологіи бракъ мѣсяца и солнца вовсе не единственный небесный образъ земнаго брака. Въ свадебныхъ пѣсняхъ Ведъ невѣста сравнивается и съ широкою землею, принимающею въ себя зародышъ вещей,[288] и съ пахатнымъ полемъ, принимающимъ сѣмена;[289] отношенія жениха и невѣсты сравниваются съ отношеніями Агни (огня) и Бһуми (земли),[290] Индры и Индрâнî[291] и др. Мы видѣли выше, что туча есть богиня, покрывающая невѣсту; но она есть вмѣстѣ и невѣста, стало быть, покрытая, Греч. νύμφη, соотвѣтствующее, по формѣ и по основному значенію, Латинскому nupta,[292] покрытая, значитъ невѣста и нимфа, водяная, т. е., облачная богиня. Нимфы - дочери Зевса (Савитаръ, Шваштаръ) и, вѣроятно, вмѣстѣ съ тѣмъ его жены, подобно тому, какъ Саранjӯ есть дочь и жена Шваштары-Савитара. Такимъ образомъ въ словѣ νύμφη и въ его связи съ νέφος, набһас, небо (собственно покрывающее), есть свидѣтельство о томъ, что и бракъ Савитара и тучи есть первообразъ людскаго. Въ слѣдующихъ стихахъ свадебнаго гимна Ригведы невѣста достается человѣку уже изъ третьихъ рукъ; прежде она была супругою трехъ боговъ: «Первый получилъ тебя Сôма (мѣсяцъ), второй получилъ Гандһарва, третій мужъ у тебя Агни, четвертый рожденный отъ человѣка (т. е., человѣкъ). Сôма далъ Гандһарвѣ, Гандһарва далъ Агни, богатство и сыновъ далъ Агни мнѣ

---

[288] Ind'sche Stud. V. Haas, Die Heirathsgebräuche der alten Inder 273; Weber, Vedische Hochzeitsprüche 184—185.

[289] Weber ib. 227.

[290] Ib. 205.

[291] Ib. 201.

[292] Ib. 194.

(жениху), и къ тому эту (т. е., невѣсту).[293] Какъ жена Сôмы невѣста была сначала Сӯрjâ, какъ жена Гандһарвы. (Кентавра, коня, по Куну—Савитара) она была Саранjу, туча; женою Агни называетъ Атһарвъ-Веда Бһуми, землю. Такъ какъ первый человѣкъ, Ману, родоначальникъ людей, есть воплощеніе Агни, а Агни (Jама) сынъ, воплощеніе Гандһварвы-Савитара, то слѣдуетъ принять здѣсь миѳическое тождество Гандһарвы, Агни и человѣка,[294] тучи, земли и жены. Кунъ полагаетъ, что Сôма прибавленъ послѣ; но если сочетаніе двухъ сравненій и совершилось относительно поздно, то самыя сравненія древни.

---

[293] 191—192.

[294] Zeitschr. für vergl. Sprachf. I, 458 — 459, статья Куна.

ЧТЕНІЯ

ВЪ

ИМПЕРАТОРСКОМЪ ОБЩЕСТВѢ ИСТОРІИ И ДРЕВНОСТЕЙ РОССІЙСКИХЪ

ПРИ

МОСКОВСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

ПОВРЕМЕННОЕ ИЗДАНІЕ

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЮ

О. М. БОДЯНСКАГО.

1865.

ОКТЯБРЬ — ДЕКАБРЬ

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

МОСКВА.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ (КАТКОВЪ И К⁰),

НА СТРАСТНОМЪ БУЛЬВАРѢ.

1865.

III. Змѣй. Волкъ. Вѣдьма.

---

13. По видимому, ошибаются тѣ, которые, имѣя въ виду названіе змѣя огненнымъ, считаютъ змѣя за одно лице съ благотворнымъ, хотя и грознымъ божествомъ, грома.[1] Кромѣ связи змѣя съ огнемъ есть и другая, не менѣе ясная и важная, именно съ водою. Однимъ предположеніемъ, что змѣй есть небесный огонь, наврядъ возможно объяснить то, что змѣй стережетъ воду,[2] что онъ насылается водянымъ Царемъ и появляется изъ воды,[3] что живущій въ озерѣ, или Днѣпрѣ, змѣй теряетъ свою силу, когда солнце обсушитъ ему голову, или когда онъ обсохнетъ отъ внутренняго огня.[4] Связь змѣя съ земною водою предполагаетъ связь съ небесною, т. е., съ тучею. Въ слѣдующей Словенской сказкѣ трудно не видѣть тождества змѣя съ бурною тучею: Разъ чабанъ (bača) попалъ въ пещеру, гдѣ зимовали змѣи, проспалъ съ ними всю зиму, и уже лѣтомъ выпущенъ на свѣтъ, подъ условіемъ никому не говорить, что съ нимъ было. Онъ не сдержалъ слова, и за это старшая змѣя, оборотившись огненнымъ змѣемъ, подхватила его на спину и понесла выше лѣсу. Настала густая тьма, и только огонь изъ пасти и глазъ змѣя свѣтилъ имъ на пути. Земля тряслась и каменья сыпались градомъ. Змѣй злобно хлесталъ себя хвостомъ по бокамъ, и какую ель ни захватитъ хвостомъ, переломитъ, какъ прутикъ, а воды лилъ изъ себя столько, что она рѣкою текла съ горъ въ долины.

---

[1] Hanuš, Kalend. III; Аѳанасьевъ, Зооморф. божества 102 и слѣд.

[2] Караджж. Пѣсм. II, 31; З. о Ю. Р. II, 54.

[3] Аѳан. Ск. II, 50.

[4] Караджж. Прип. 34; З. о Ю. Р. II, 27.

Понемногу змѣй успокоился, не дышалъ пламенемъ, не лилъ воды, но подимался все выше и выше, такъ что высокія горы стали казаться пастуху муравейниками. Наконецъ змѣй повисъ въ воздухѣ на такой высотѣ, что не видно было ничего, кромѣ солнца и тучъ. Пастухъ сталъ просить змѣя такъ умильно, что камень бы сжалился, но змѣй только сопѣлъ и фыркалъ. Тогда пастухъ услышалъ надъ собою пѣсню жаворонка и обратился къ нему съ просьбою: «Жаворонокъ, милая Богу птичка, полети къ Отцу Небесному и раскажи мое горе!» Жаворонокъ полетѣлъ къ Богу. Богъ сжалился, написалъ что-то золотымъ письмомъ на березовомъ листкѣ и приказалъ жаворонку опустить этотъ листокъ на змѣеву голову. Тогда змѣй слетѣлъ съ пастухомъ на землю.[5] Если этотъ разсказъ невѣренъ, т. е., не отъ народа, то не дурно выдуманъ, по тому что и по другимъ извѣстіямъ змѣй есть туча. Въ Волошской сказкѣ змѣи, похищающіе трехъ Царевенъ, названы туманными (Nebeldrachen).[6] Въ демонологіи Волоховъ есть Вильва, змѣй съ длиннымъ хвостомъ и неуклюжими крыльями. Вильвы летаютъ по небу то порывисто, то плавно и медленно. Каждая страна, или, какъ говорятъ Волохи, каждый Царь и Король имѣетъ свою Вильву. Воздушныя пространства раздѣлены между ними, и онѣ встрѣчаются тамъ то мирно, то враждебно, то сгоняютъ свои облака въ одно стадо, то разгоняютъ, то сталкиваютъ ихъ между собою и бьются до тѣхъ поръ, пока одна сторона не переможетъ. Отъ побѣды, или пораженія, Вильвы зависитъ въ ея странѣ хорошая погода, или опустошительные дожди.[7] У Сербовъ есть такой же облачный змѣй, Ала: «За Алу се мисли, да има... особиту духовну силу те лети и води облаке и градъ наводи на лѣтину.» О ненасытномъ человѣкѣ говорится: «Ало несита!» Пословица говоритъ: «Бори се као ала съ беритетомъ», борется какъ змѣй съ урожаемъ, по тому что змѣй наводитъ тучи и побиваетъ хлѣба градомъ.[8]

---

[5] B. Némcova, Slov. Pohad. 230.

[6] Schott, Walach. Märch. 85.

[7] Schott, ib. 296.

[8] Караджж. Срб. рѣчн. и Срб. посл.

Въ одной изъ вышеприведенныхъ сказокъ Царевичъ находитъ въ 12-мъ погребѣ большую бочку. Голосъ изъ нея проситъ воды. Царевичъ вливаетъ туда три чаши воды. Послѣ каждой чаши лопается на бочкѣ по обручу. За третьимъ разомъ вылетаетъ оттуда змѣй и по дорогѣ похищаетъ жену Царевича. Здѣсь важно какъ то, что змѣй ослабѣваетъ отъ жажды и что вода даетъ ему силу, такъ и то, что онъ въ бочкѣ.[9] Подобно этому, въ Греческихъ и Индійскихъ Миѳахъ облачное существо называется прямо бочкою. Аполлонъ похищаетъ нимфу Мелію, дочь Океана. Океанъ посылаетъ въ погоню своего сына и ея брата, Каанѳа. Каанѳъ мечетъ огонь (перуны) на Аполлона, который за это убиваетъ его стрѣлою. Мелія (ясенъ), дочь Океана, есть туча. Доказывать этого не будемъ, ссылаясь на Куна, и замѣтимъ только, что названа она Меліею, по тому что деревомъ, ясеномъ, представлялись многовѣтвистыя облака. Похитель ея, Аполлонъ, солнце, обнаруживаетъ сродство съ Индійскимъ божествомъ бури, Рудрою.[10] Каанѳъ уже по родству съ Меліею, а еще болѣе по тому, что онъ врагъ Аполлона и мечетъ перуны, есть мрачная грозная туча. Его имя съ дигаммою (Κάϝανθος), буква въ букву соотвѣтствуетъ Санскритскому Кавандһа, кабандһа, что значитъ: бочка и вообще брюхатый сосудъ, туловище, туча и живущій въ ней демонъ. Какъ Каанѳъ сражается съ Аполлономъ и пораженъ его стрѣлами, такъ Кабандһа стрѣлами Индры.[11] Если, какъ полагаемъ, Кабандһа есть нашъ змѣй, и если, на основаніи Греческаго миѳа, слѣдуетъ принять, что и Кабандһа, какъ Каанѳъ, мечетъ на своего врага громовыя стрѣлы, то ясно, откуда пошло названіе змѣя огненнымъ, и до какой степени вѣрно отождествленіе его съ перуномъ. Сближеніе не змѣя, а другаго облачнаго существа, съ сосудомъ, видно въ Германскомъ повѣрьи, что Нѣмецкая Гольда (Frau Holt), Сканд. Гульдра, только спереди красива, а сзади похожа на дупленастое дерево, или на дежу (wie ein holer Baum von rohen Rinden, wie ein Backtrog).[12] О подоб-

---

[9] Ср. Плѣнъ чорта въ бочкѣ, Schott, Märch. 119.

[10] Zeitschr. f. Myth., v. Mannh. III, Kuhn, 381.

[11] Kuhn. Die Herabkunft des Feuers, 133 — 134.

[12] Mannh. Germ., Myth. 258—260.

номъ представленіи другихъ облачныхъ существъ скажемъ ниже. Слѣды такого же сочетанія представленій бочки и тучи, какъ въ Скр. кабандhа кôça, кôша (бочка, ведро, тулъ, туча), находимъ въ выраженіи: «дождь, какъ изъ ведра,» es giesst mit Mollen, Mulden:» въ дѣтской пѣснѣ «Иди, иди, дощику.... цебромъ, вêдромѣ, дôйницею, надъ нашею пшеницею»; въ Нѣмецкой примѣтѣ, если за столомъ не ѣдятъ все дочиста, то будетъ погода[13] (порожній сосудъ = лишенная дождя туча); въ Сербскомъ обычаѣ во время града выносить передъ избу столъ съ ложками (пустыми; въ основаніи то же сравненье, что и въ Нѣмецкой примѣтѣ).[14]

Враждѣ Аполлона и Кааноа, Индры и Кабанды соотвѣтствуетъ у насъ не только борьба громоваго бога змѣя, но и вражда солнца и тучи, солнца и змѣя. Въ Сербскомъ солнцева мать говоритъ о своемъ сынѣ: «Вотъ идетъ солнце усталое, а можетъ быть разсерженное облаками.»[15] Малороссійская пѣсня говоритъ, что змѣй (собственно змѣя) съѣдаетъ свѣтила:

Ты жь не мати — чорна гадина!
Зъѣла сонце, зъѣжъ и мѣсяця,
Зъѣжъ и зôрочки — дрôбнй дѣточки!

Къ этому пожиранью свѣтилъ змѣемъ, столько же, какъ и къ пожиранью ихъ волкомъ, могутъ относиться извѣстныя лѣтописныя мѣста о затмѣніи: «солнце... его же невѣгласи глаголють снѣдаему сущу;» «бысть знаменіе въ солнци, яко погибнути ему». Караджичъ, въ объясненіе, по чему враги Турки зовутся змѣями («Зміë одъ Турака» и пр.), приводитъ повѣрье: «Само сунце трепти, кадъ ко змію біе, и радуе се, говорети: «како мой мравакъ аждаю біе!»[16] Такъ и въ Черноморьи: солнце радуется, когда кто убьетъ змѣю; за каждую убитую гадюку прощается человѣку одинъ грѣхъ, и по тому дѣти нарочно ходятъ бить змѣй въ такія

---

[13] Wolf, Beitr. I, 218.

[14] Караджк. Рѣчн. Град.

[15] Караджк. Прип. 70.

[16] Караджк. Посл. 274.

мѣста, гдѣ онѣ водятся, на примѣръ на кладбища.—[17] Караджичъ приводитъ сказку о Королѣ Троянѣ, жившемъ нѣкогда въ городѣ Троянѣ, по горѣ Церѣ, между Зворникомъ и Шабцемъ. Этотъ Троянъ ѣздилъ всякую ночь въ Срѣмъ, на любовное свиданіе. Днемъ онъ не смѣлъ ѣздить, чтобъ не растаятъ отъ солнца. Разъ мужъ, или братъ его любовницы, засыпалъ его конямъ песку, вмѣсто корму, и повырывалъ языки у всѣхъ пѣтуховъ. Въ слѣдствіе этого Троянъ запоздалъ. На возвратномъ пути застигло его солнце. Онъ слѣзъ съ коня и спрятался въ копицу сѣна, но скотъ разбилъ копицу, и солнце расточило Трояна. [18] Вольфъ и Буслаевъ сближаютъ Трояна съ Сканд. альдюмъ мрака, карликомъ Альвліомъ (Всевѣдущимъ). Альвисъ просилъ у Тора дочь себѣ въ жоны. Торъ, чтобъ отдѣлаться отъ него, задержалъ его разспросами до бѣлаго дня. Отъ солнечныхъ лучей Альвисъ превратился въ камень. Мы не устраняемъ этого сближенія, но для насъ гораздо важнѣе объясненіе, вытекающее изъ другой сказки о Троянѣ.[19] Былъ змѣй, царь-змѣя (гуя-царъ), который дневалъ въ Церѣ, а ночевалъ въ Ночаѣ (селѣ въ Мачвѣ). Онъ кормился малыми дѣтьми, которыхъ ему приносили каждое утро... У этого змѣя былъ крылатый конь, на которомъ всякую ночь ѣздилъ изъ Ночая въ Церъ (вѣроятно, для того, же, для чего и Троянъ), и пѣтухъ, котораго онъ возилъ съ собою и который пѣньемъ указывалъ ему время. Мальчику слугѣ змѣя, надоѣло сторожить по ночамъ, и онъ, вмѣсто обычнаго корма, засыпалъ змѣеву коню песку, а у пѣтуха выдернулъ языкъ. Змѣй просыпался въ ту ночь нѣсколько разъ и спрашивалъ, не пора ли?—«Не пора, отвѣчалъ ему слуга, по тому что конь еще не поѣлъ корму и пѣтухъ не пѣлъ.» Наконецъ забѣлѣлась зоря. Змѣй испугался и пустился бѣжать пѣшкомъ. На одномъ мѣстѣ отпали у него пяты (табани), и это мѣсто стало съ тѣхъ поръ называться Табановить (село); на другомъ онъ ослѣпъ, и мѣсто это прозвалось Слепчевить; на третьемъ онъ принужденъ былъ бросить щитъ, которымъ закрывался отъ солнца, отъ чего мѣсто прозвалось Штитаръ. Когда

---

[17] Слышано отъ Черноморца.

[18] Карадж. Рѣчн. Троянъ.

[19] Wolf, Beitr. II, 321; Буслаевъ, Очерки I, 387.

[20] Худяковъ, Матер. для изуч. Нар. Слов. 863, 25, 40.

же солнце поднялось высоко, то змѣй совсѣмъ растаялъ отъ его лучей. Худяковъ совершенно справедливо видитъ въ этомъ змѣѣ Трояна, и основывается на томъ, что обѣ сказки пріурочены къ Церу. Такимъ образомъ Змѣй-Троянъ, пожирающій дѣтей, есть врагъ солнца, по тому что гибнетъ отъ его лучей. Оба варіянта говорятъ, что онъ таетъ. На этомъ основаніи видимъ въ немъ сочетаніе представленій зимы, холода и мрака, то же самое, какое въ Сканд. Гримтурсахъ (великанахъ-инея) изъ коихъ одного въ Норвежской сказкѣ лисица такъ долго задерживаетъ разсказами, пока онъ не лопается отъ лучей взошедшаго солнца.

Позволяемъ себѣ сдѣлать догадку, что змѣй-врагъ носитъ имя историческаго врага Императора Траяна, и основываемся на томъ, что и Діоклитіянъ въ Задунайскихъ повѣрьяхъ представляется змѣемъ или, по позднѣйшему пониманію, чортомъ. Когда дьяволы, говоритъ Сербская сказка, отпали отъ Бога и бѣжали по землѣ, то унесли съ собою и солнце. Дьявольскій Царь набилъ его на копье и носилъ на плечѣ. Внявши мольбамъ земли, Богъ послалъ Архангела какъ ни будь добыть солнце. Съ этою цѣлью Архангелъ подружился съ дьявольскимъ Царемъ. Разъ стали они вмѣстѣ купаться въ морѣ. «Дай посмотримъ, говорить Архангелъ, кто глубже нырнетъ!» Нырнулъ и вынесъ въ зубахъ морскаго песку. Нужно было нырнуть и дьяволу, а страшно, чтобы тѣмъ временемъ Архангелъ не унесъ солнца. Вотъ онъ плюнулъ и изъ слюны (слюна=рѣчь, слово [21]) стала сорока («тица злогласница», говорящая птица, вѣщица), которой онъ поручилъ стеречь солнце. Когда онъ нырнулъ, Архангелъ покрылъ море льдомъ въ 9 аршинъ толщины, схватилъ солнце и побѣжалъ. Сорока подняла крикъ, дьяволъ услышалъ, пробилъ ледъ и пустился въ погоню. Онъ догналъ Архангела, когда этотъ одною ногою стоялъ уже на небѣ, и успѣлъ только вырвать когтями изъ подошвы другой ноги большой кусокъ мяса. Въ угоду окалѣченному Архангелу, Богъ сдѣлалъ у всѣхъ людей на подошвѣ выемку. [22] Въ пѣснѣ подоб-

---

[21] О нѣкоторыхъ симв. 81—84.

[22] Караджж. Пѣсм. II, 84.

наго содержанія Ангелъ замѣненъ Крестителемъ Іоанномъ, дьявольскій Царь—Царемъ Дукліяномъ (Діоклитіяномъ), а солнце золотою короною. Послѣдняя замѣна не выдержана. Иванъ Креститель похищаетъ изъ подъ шапки корону, но, явившись къ Богу, «сяйно сунце на небо донесе.» [23] Похитители солнца—змѣя и ближайшимъ образомъ сходныя съ ними существа: значитъ дьяволъ = Дуклянъ = змѣй. Въ Черной Горѣ и въ окрестностяхъ разсказываютъ, «да е Царъ Дуклянъ у виру, подъ Везировіемъ мостомъ, свезанъ у синджиръ, кой еднако глоде, и у очи Божитя таманъ да га преглоде и свіетъ да ужди (спалитъ), а циганинъ (кузнецъ по преимуществу) сваки по едномъ удари малемъ (молотомъ) у наковань те притврди». [24] Съ этимъ ср. слѣд.: «Mnohý kovař, zvláště který mnoho cestoval a mnoho zvěděl, uhodí před svatvečerem v sobotu, když práci dokonal, ještě třikráte kladivem naprázdno na kovadlinu, a tím, prý, je pekelný duch opět na celý tejden ukován. Sice by železa, jimiž je v pekle spiat, a jimiž po celý týden comioval, přetrhal a celý svět z kořenů vyvrátil.» [25] Очевидно, Царь Дуклянъ есть одно лицо съ чортомъ. Повѣрье это, какъ и всѣ подобные остатки глубокой древности, очень распространено: оно встрѣчается у Германцевъ, Армянъ, Персіянъ, Албанцевъ. Армянское сходно съ Сербскимъ относительно времени, когда скованный врагъ перегрызаетъ цѣпи, Рождество есть періодически повторяющееся обновленіе міра; время, непосредственно предшествующее Рождеству, есть время найбольшаго могущества враждебныхъ силъ. Сравненіе Сербскаго и Чешскаго повѣрьевъ Германскими, приводимыми Мангартомъ съ [26] не оставляетъ сомнѣнія въ тождествѣ Дукляна-чорта со змѣемъ и Германскимъ Локи. Лока, находящійся въ кровномъ родствѣ съ волками и великимъ змѣемъ, съ тѣми враждебными существами, которыя, освободившись отъ сдерживающихъ ихъ силъ, произведутъ конецъ свѣта и царства боговъ, Лока самъ первоначально тождественъ съ этѣми суще-

---

[23] Караджж. Пѣсм. II, 81.

[24] Караджж. Рѣчн. Дуклянъ.

[25] Houška II, 538.

[26] Mannh., Myth. 84 и слѣд.

ствами и съ первообразомъ ихъ, змѣемъ За многія преступленія онъ связанъ Торомъ, но въ концѣ міра разорветъ свои цѣпи. Замѣчательно, впрочемъ, что Дуклянъ, какъ можно догадываться, въ концѣ міра спалитъ свѣтъ, тогда какъ, по Скандинавскимъ повѣрьямъ, всеобщій пожаръ въ день погибели боговъ произойдетъ не отъ Локи, а отъ другаго великана, Суртра, изъ огненной страны (Muspellheimr). Быть можетъ, здѣсь указаніе на родство Локи съ его союзникомъ и врагомъ боговъ, Суртромъ.

Кромѣ приведенныхъ Славянскимъ указаній на вражду солнца и змѣя, намъ ничего не извѣстно. Но есть значительное число сказокъ о враждѣ змѣя и богатыря, который оказывается, по нѣкоторымъ примѣтамъ, громовымъ божествомъ. Переходимъ къ этѣмъ сказкамъ.

А. Nowosielski, Lud Ukraiñ. I, 305. Б. Караджж. Прип. 146, Три егуле. В. Grimm, Märch. I, № 85. Г. Nowosiel. тамъ же, 254, о Сучичѣ. Д. Аѳан. Сказка V, 241, Иванъ Сученко и Бѣлый Полянинъ. Е. Худ. II, 39, Иванъ Кобылинъ сынъ. Ж. тамъ же 43, Иванъ Кошкинъ, Иванъ Дѣвкинъ, Иванъ Царицынъ. З. Эрленвейнъ, 92, Буръ Храберъ. И. Аѳан. VII, 24, Иванъ Быковичъ. І. Кулиш. Зап. о Южн. Росс. II, 59, Иванъ Голинъ. К. Аѳан. Сказ. III, 2; V, 118, Покотигорошекъ. Л. Худ. III, 1, Иванъ Вечерней Зори. М. Valjav. 116, Palćek. Н. Škult. a Dobš. I, 87, Lomidrevo. О. Аѳан. VII, 93, Зорька, Вечорка, Полуночка. П. Škult. a Dobš, Vint'alko. Р. Аѳан, II, 100, Попяловъ. С. Škult. a Dobš. 514, Kralčik, Kucharčik a Popelčik.

Рожденіе богатыря. А. Одной дѣвкѣ наймичкѣ захотѣлось пить, а воды не случилось. Вотъ она видитъ два слѣда полные воды (быть можетъ, объясненіе не разскащика, а издателя). Съ той поры, у кого она ни жила, всѣмъ валило счастье и богатство. Родила она двоихъ близнецовъ, которые росли не по днямъ, а по часамъ, за семь лѣтъ выросли большіе и поѣхали въ свѣтъ. На пути встрѣтился имъ полкъ зайцевъ, полкъ лисицъ, полкъ волковъ, медвѣдей, львовъ. Каждый полкъ далъ каждому изъ нихъ по одному слугѣ. Санскритск. паâлі гарбhah, плодъ (небесныхъ) водъ, апâм путраh, апâм напâм, сынъ водъ — эпитеты близнецовъ Индры (=Тора, Перуна) и Агни, огня, рожденныхъ отъ тучи. Рож-

деніе нашихъ богатырей можно понимать такъ, что ихъ мать, туча, сначала представляется жидкою, безводною, яловою, потомъ, впивши въ себя воду, густѣетъ и рождаетъ молнію. При этомъ врядъ ли питье имѣетъ очень обыкновенное въ Славянской поэзіи значеніе любви, врядъ ли вода есть здѣсь мужеское оплодотворяющее начало: она сама есть мать. По Серб. вар. Б. богатыри рождаются не прямо отъ воды, а отъ рыбы. Одинъ рыбакъ за три дня поймалъ только три угря. Въ сердцахъ онъ сталъ ругаться. Тогда одинъ угорь сказалъ ему: «Ты не знаешь своего счастья! Разрѣжь одного изъ насъ на четверо: одну часть дай женѣ съѣсть, другую сукѣ, третью кобылѣ, четвертую посади въ землю за избою: тогда жена родитъ тебѣ двоихъ сыновей, сука два пса, кобыла два коня, а за избой выроститъ двѣ золотыя сабли. Такъ и сбылось. Братья выросли, взяли по коню, псу, саблѣ и одинъ отправился искать счастья, другой остался пока дома. Въ вар. В. рыбакъ, по слову золотой рыбки, разрѣзаетъ ее на 6 частей: двѣ даетъ женѣ, двѣ кобылѣ и двѣ закапываетъ въ саду. Жена рожаетъ ему золотыхъ близнецовъ, кобыла пару золотыхъ жеребятъ, въ саду выростаетъ двѣ золотыя лиліи. Съ этѣми лиліями связано существованіе самихъ богатырей. Отправляясь въ путь, они говорятъ отцу: «Пока золотыя лиліи свѣжи, мы живы-здоровы, а какъ завянутъ и засохнутъ, мы больны, или мертвы.» Сомнительно, чтобъ таково было первоначальное назначеніе лилій. Обыкновенно богатыри даютъ о себѣ знать другими предметами. Такъ въ вар. Б. одинъ братъ оставляетъ другому боченокъ воды: если вода замутится, значитъ тотъ, что въ дорогѣ, погибъ. Собственное значеніе лилій въ В. видно изъ слѣд.: въ Сербской сказкѣ, вмѣсто нихъ, выростаютъ сабли, т. е., вмѣстѣ съ Индрою и Агни рождается и ихъ оружіе; оружіе же громоваго божества, которымъ онъ разсѣкаетъ облако, представляется и цвѣткомъ. Такъ въ Нѣмецкой сказкѣ цвѣтокъ, именно красный, однимъ прикосновеніемъ раскрывающій гору или скалу, въ которой хранится кладъ, есть громовая стрѣла, раздѣляющая облако, въ которомъ скрыты сокровища солнечнаго свѣта. [27] Кунъ доказалъ, что тождественныя, по первоначальному зна-

---

[27] Mannh., Germ. Myth. 153, 470. Тамъ же свѣча превращается въ цвѣтокъ; но горящая свѣча извѣстна и у насъ, какъ символъ громовой стрѣлы. Mannh.

ченію, разрывъ трава и папороть—воплощенія небеснаго огня. [28] Изъ свойствъ папоротнаго цвѣту найболѣе извѣстно то, что онъ указываетъ клады или, по выраженію Чешскаго повѣрья, [29] даетъ возможность видѣть, какъ они цвѣтутъ синимъ пламенемъ; но это не единственное его свойство. Кунъ полагаетъ, что всѣ растенія, въ коихъ воплотилась громовая стрѣла, должны имѣть и смертную силу этой послѣдней. Подтвержденіемъ этого служитъ слѣдующее: (чортъ говоритъ) «Я напустилъ семьдесятъ чертенятъ на одну Царскую дочь; они сушатъ ей груди всякую ночь (стало быть, какъ увидимъ ниже, это змѣи). А вылечитъ ее тотъ, кто сорветъ жаръ-цвѣтъ». Это такой цвѣтъ, который, когда цвѣтетъ, море колыхается и ночь бываетъ яснѣе дня; черти его боятся. [30] Но черти здѣсь — змѣи, которые боятся именно громовой стрѣлы; стало быть, жаръ-цвѣтъ есть представленіе оружія Индры. И такъ замѣна въ вар. В. золотыхъ сабель золотыми лиліями доказываетъ, что богатыри, рожденные отъ рыбы, соотвѣтствуютъ Индрѣ и Агни.

Г. Д. У Царя нѣтъ дѣтей. По совѣту нищаго, онъ приказываетъ дѣвкамъ-семилѣткамъ за одну ночь напрясть, а мальчикамъ сплести шелковой неводъ. Тѣмъ неводомъ поймали золотопераго леща. Поварка бросила кишки этого леща собакѣ, помои дала выпить тремъ кобыламъ, сама оглодала косточки, а рыбу Царица съѣла. Отъ того Царица родила Ивана Царевича, поварка Ивана поваренка, сука Ивана сученка, а кобылы ожеребились тремя жеребятами. Въ Г. о рожденіи коней не говорится. Выросли богатыри, пытаютъ силы, кому быть старшимъ. Сученкова стрѣла падаетъ дальше всѣхъ, и онъ становится старшимъ.

Zeitschr. f. Deutsch. Myth. III; Kuhn, Die weiser Frauen. 384 и слѣд. Въ Нѣмецкой сказкѣ заклятая бѣлая женщина представляется ключницей, при чемъ ключъ значитъ то же, что цвѣтокъ и свѣча. Нельзя не сравнить съ этимъ смерти-зимы-ключницы, которая передаетъ ключи Святому Петру.

[28] Kuhn, Die Hera . des Feuers 213, 218 и 224.

[29] Houška, II, 546

[30] Аѳан. Сказки V, 55—56; ср. Худяк. I, 6. Богатырь рубитъ змѣю головы тремя пучками жимолостовыхъ палочекъ. Ср. также Караdж. Припов. 62.

Въ вар. И. отъ золотоперамо ерша Царица родила Ивана Царевича, кухарка Ивана, кухаркина сына, а корова Ивана Быковича. Послѣдній старшимъ братомъ, какъ выше. Ж. отъ того же кошка рожаетъ Ивана Кошкина, дѣвка Ивана Дѣвкина, Царица Ивана Царицына. Кошкинъ старшимъ, какъ выше. З. Отъ кобылицы Салтыницы (т. е., Салтаницы) Буръ Храберъ, отъ Царицы и дѣвки Иванъ и Димитрій Царевичи. Какъ выше старшимъ выбирали того, кто стрѣлу дальше пуститъ, такъ здѣсь того, чья свѣча сама собою зажжется. [31] Старшимъ сталъ Буръ Храберъ. Е. Старикъ откупилъ отъ смерти негодную кобылу. Кобыла встрепенулась, сталъ у ней хвостъ жемчужный, грива золотая. Отъ нея родился богатырь Иванъ, Кобылинъ сынъ. Только что родившись, идетъ онъ въ свѣтъ, и находитъ себѣ товарищей, Горыню и Дубыню.

Иначе въ вар. К. Змѣй похищаетъ у мужика дочь и убиваетъ двоихъ сыновей, которые хотѣли было выручить сестру. Послѣ того мать несла воду на гору. Катится горошина, да и вскочила въ воду. Мать съѣла горошину, забеременѣла, выносила дольше сроку и родила богатыря Котигорошка или Покотигорошка, который освобождаетъ сестру и оживляетъ братьевъ. Товарищи его — Вернигора и Вернидубъ. Вар. М. говоритъ только, что богатырь Пальчекъ рождается послѣ того, какъ похищена змѣемъ сестра. Въ Н. мать на 90 мъ году родила Ломидрево, кормила его своею грудью до 17-ти лѣтъ. Товарищи его — Валиверхъ и Мѣсижелѣзо. [32]

Богатырямъ Сучичу, Кошкину, Кобылину, Быковичу, Котигорошку и проч. приписываются или тѣ же и подобнозначащіе подвиги. Ясно, что они — одно лицо, и что различные разсказы объ ихъ происхожденіи относятся другъ ко другу, какъ разныя представленія одной и той же вещи, какъ въ языкѣ синонимы.

---

[31] Подобнымъ образомъ въ сказкѣ Аѳан. V, 233 выбираютъ на царство. Возможно, что и стрѣла и свѣча тоже и здѣсь символы громовой стрѣлы.

[32] Сюда же, вѣроятно слѣдуетъ отнести рожденіе богатыря отъ попелу сгорѣвшей человѣческой головы. Аѳан. III, 33, Надзей, пановъ унукъ. Ср. Караджж. Рѣчн. Цариградъ.

Мы видѣли, что богатыри въ вар. А, Б, В. соотвѣтствуютъ Индрѣ и Агни; въ другихъ вар. нѣтъ рѣчи о близнецахъ, или рождается одинъ богатырь, и по томъ уже подбираетъ себѣ товарищей, или одинъ, настоящій богатырь выдѣляется сказкою изъ троихъ: этотъ одинъ, по всѣмъ соображеніямъ, есть громовое божество. Беременность отъ съѣденнаго куска рыбы [33] есть, быть можетъ, указаніе на то, что рыба есть истинная мать богатыря. Въ вар. I. Иванъ Голикъ, брошенный въ море и поглощенный большою рыбою, добывается изъ нея на свѣтъ, и это-то, быть можетъ, есть его настоящее рожденіе. Изъ сказаннаго выше о щукѣ вѣроятно, что она есть одинъ изъ образовъ Яги-тучи.

Какъ Саранју̂ туча, мать Индры, такъ и Яга представлялась кобылою. Отсюда Иванъ Кобылинъ и Буръ Храберъ — тотъ же Индра, сынъ небесныхъ водъ, апâм напâт. Кстати замѣтить миѳическую черту въ историческомъ Сербскомъ богатырѣ, Милошѣ Обиличѣ. Мать еще кормила его грудью, когда онъ уже пасъ овецъ и имѣлъ уже такую силу, что отъ его дыханія во время сна то пригибались къ землѣ, то подымались вѣтви дерева. [34] Его прозывали Кобыличемъ. Сестра Леки-Капитана, упрекая брата за то, что онъ ей предлагаетъ въ мужья Обилича, говоритъ:

Єси лъ чуо, дѣ причаю људи,
Дѣ й Милоша кобила родила,
А некака сура бедевія,
Бедевія, што ждріеби ждрале,
Нашли су га ютру у ердели,
Кобила га сисомъ одоила,
Съ тога снажанъ, съ тога високъ єсте.

Представленіе тучи коровою и рожденнаго отъ тучи Индры быкомъ ручается за то, что и нашъ Быковичъ есть громовое божество. О кошкѣ, какъ образѣ Яги-тучи, говорено выше. Кошкинъ—тотъ же Кобыличъ. Происхожденіе громоваго божества отъ суки можетъ быть объяснено связью его съ вѣтромъ. Сука

---

[33] Ср. Караджж. Пѣсм II, 61.

[34] Караджж. Рѣчн. Обилить.

Сарамâ (быстрая), охотничья собака Индры, есть собств. вѣтеръ, равно какъ и сынъ ея Сâрамîја, который въ молитвенныхъ пѣсняхъ призывается вмѣстѣ съ Вâју, богомъ вѣтра. Самъ Индра, какъ Богъ вѣтра, а также и его спутникъ Вâју, носятъ эпитетъ Çунас, песъ. [35] Наша сказка предполагаетъ, что и туча, какъ быстрая, гонимая вѣтромъ, представлялась сукою. Котигорошекъ своимъ именемъ указываетъ на Перуна, такъ какъ горохъ, по крайней мѣрѣ у Германцевъ, былъ посвященъ Тору-Донару. Изъ многихъ указаній на это [36] замѣтимъ связь гороха съ четверкомъ. И у Чеховъ есть повѣрье, что для урожаю слѣдуетъ сѣять горохъ въ Зеленый Четверкъ. [37] Основаніе связи гороха съ громомъ въ томъ, что горохъ своимъ видомъ напоминаетъ оружіе Тора, которое представлялось и шаромъ. Рожденный отъ горошины долженъ быть сынъ громоваго божества, что не невозможно, такъ какъ древнее божество, предшествовавшее Индрѣ, Перуну, Тору, могло совмѣщать ихъ свойства со свойствами солнечнаго божества.

Пораженіе змѣя и освобожденіе дѣвицъ. Начнемъ со сказокъ, въ которыхъ нѣтъ приведенныхъ выше извѣстій о рожденіи богатыря, но въ коихъ этотъ богатырь, меньшой изъ трехъ Царевичей, несомнѣнно тождественъ съ Сучичемъ, Котигорошкомъ и др.

Вар. Т. Аѳан. I, 100, VII, Три царства: мѣдное, серебряное и золотое; ср. Худяк. Вр. Ск. III, 6. У. Аѳ. I, 28, Норка звѣрь. Ф. Эрлен. Ск. 163. Х. Худяк. Вр. Ск. I, 7. Ц. Карадж···. Прип. 8, Чардакъ ни на небу, ни на земли.

Ц. Змѣй уноситъ Царевну въ облака. Братья идутъ искать сестры и находятъ «чардакъ, кои ни ти е на небу, ни на земли», но, какъ видно изъ того, что змѣй есть облачное существо, «на грану одъ облака». Меньшой братъ по ремню изъ кожи убитаго коня взбирается на верхъ, старшіе остаются внизу.

Т. Три Царевича, отыскивая унесенную вихремъ, или черноморскимъ змѣемъ, мать, приходятъ къ неприступной горѣ. Млад-

[35] Mannh., Germ. Myth. 218.

[36] Тамъ же 49, 135.

[37] Hoуška, II, 548.

шій Царевичъ находитъ желѣзные когти на руки и на ноги и, при помощи ихъ, взлѣзаетъ на гору. Эта гора то же, что въ другихъ сказкахъ стеклянная гора, то есть, одно изъ представленій неба. По Литов. и Слав. повѣрьямъ, люди по смерти должны карабкаться на нее, при помощи рысьихъ, или медвѣжьихъ, когтей, или своихъ собственныхъ ногтей, которые для этого и собираются въ теченіи жизни. Этотъ рай находится нѣкоторое время во власти темной силы, змѣя.

У. Норка звѣрь каждую ночь поѣдаетъ звѣрей въ Царскомъ звѣринцѣ, или, Ф., бѣлый волкъ каждую ночь угоняетъ у Царя по косяку лошадей. Младшій Царевичъ гонится за нимъ и, при помощи братьевъ, опускается за нимъ подъ землю, на тотъ свѣтъ. Звѣрь и волкъ, конечно, одно лицо со змѣемъ, похищеніе табуновъ — другая форма похищенія женщинъ. Индра Врітра есть тоже грабитель коровъ. Подземный свѣтъ есть другое представленіе неба.

Ц. Въ змѣевыхъ палатахъ Царевичъ находитъ сестру. Змѣй спитъ, положивши ей голову на колѣна, а она ему ищетъ въ головѣ. Царевичъ дважды бьетъ змѣя палицею по головѣ, но онъ только почесывается. Тогда Царевичъ бьетъ въ третій разъ въ животъ, и убиваетъ. Тамъ же Царевичъ находитъ трехъ чудесныхъ коней и трехъ дѣвицъ: одна золотомъ шьетъ, другая прядетъ золото, третья нижетъ жемчугъ, а у ногъ ея золотая квочка съ цыплятами клюетъ жемчугъ изъ золотой миски. Этѣ дѣвицы, какъ и сестра Царевича, соотвѣтствуютъ Инд. апас, водамъ, водянымъ женамъ, заключеннымъ змѣемъ Вритрою. Золото служитъ указаніемъ на то, что онѣ свѣтлыя божества. Въ вар. У. три дѣвицы, одна въ мѣдномъ, другая въ серебряномъ, третья въ золотомъ дворцѣ — сестры Норки звѣря, въ Ф. — дочери бѣлаго волка. Такая замѣна супружескихъ отношеній родственными можетъ происходить отъ того, что какъ змѣй, такъ и дѣвицы — облачныя, водяныя, существа. Одна изъ дѣвицъ даетъ богатырю мечъ-кладенецъ и сильной воды напиться (У). Послѣдней чертѣ соотвѣтствуетъ въ Инд. миѳѣ то, что Индра передъ боемъ пьетъ Сому, небесный напитокъ, т. е., скрытую змѣемъ дождевую воду. Богатырь находитъ и убиваетъ Норку звѣря, или волка, спящимъ (У, Ф). Такъ и Индра, по одному представленію, поражаетъ соннаго

змѣя, тогда какъ по другому, которому соотвѣтствуютъ ниже приводимыя сказки, онъ сражается съ нимъ равнымъ оружіемъ. Въ 4-хъ варіантахъ повторяется та черта, что голову змѣю, или звѣрю, нужно рубить съ разу, а то отъ второго удара онъ оживетъ. Съ этимъ сближаемъ Чешск. повѣрье, что два громовые удара одинъ послѣ другого имѣютъ противоположныя свойства: одинъ огневой и зажигательной, другой ледовой и гасящій; что первый зажжетъ, то другой потушитъ.[38] Такимъ образомъ не змѣй, или звѣрь, имѣетъ свойство оживать отъ второго удара, а оружію богатыря (грома) свойственно оживлять вторымъ ударомъ.

Освобожденныя дѣвицы свертываютъ свои дворцы или царства въ яичко мѣдное, серебряное и золотое и отдаютъ богатырю. Старшіе братья вытягиваютъ дѣвицъ на этотъ свѣтъ, но изъ зависти оставляютъ брата на томъ. Богатыря выноситъ на свѣтъ птица, или слуги одного изъ 3-хъ царствъ, и онъ нанимается работникомъ въ царствѣ своего отца къ сапожнику, портному, или золотарю. Между тѣмъ освобожденныя имъ дѣвицы не хотятъ выходить за старшихъ братьевъ, своихъ мнимыхъ спасителей, безъ башмаковъ, подвѣнечныхъ платьевъ, или колецъ, какіе онѣ носили въ своихъ царствахъ. Богатырь даетъ знать о себѣ, посылая этѣ вещи черезъ своего хозяина. Въ день свадьбы онъ вмѣшивается въ толпу нищихъ, младшая Царевна узнаетъ по кольцу своего суженаго, онъ открывается отцу ихъ (Т, Ф). Смыслъ всего этого такъ теменъ, что возможны только болѣе менѣе шаткія догадки. Одна черта очень древняя. Индра, убивши змѣя, скрывается. 32-ой гимнъ Ригведы объясняетъ это страхомъ: «Кого увидѣлъ ты, Индра (чье приближенье къ Али замѣтилъ ты), когда, послѣ битвы, страхъ овладѣлъ твоимъ сердцемъ, когда, какъ робкій соколъ, ты улетѣлъ по воздуху за 99 рѣкъ?»[39] О послѣдствіяхъ этого бѣгства одинъ изъ эпизодовъ Магабгараты разсказываетъ слѣдующее. Послѣ бѣгства Индры, Царя боговъ, боги, чтобъ устранить бѣдствія безначалія, выбрали Царемъ благочестиваго подвижника, Нагушу. Этотъ возгордился и потребовалъ въ замужество жену Индры, Сачи. Сачи старается замедлить бракъ, а

---

[38] Houška, III, 182, 332.

[39] Benfey, Orient u. Occid. I г. 1, 48.

между тѣмъ уговариваетъ другихъ боговъ отыскать ея прежняго мужа. Индра возвращается, убиваетъ соперника и снова становится Царемъ.[40] Этому Нагушѣ, желающему въ отсутствіе Индры вступить во всѣ его права, соотвѣтствуютъ въ нашихъ сказкахъ то завистливые братья, присвоивающіе себѣ дѣла меньшаго и берущіе въ жены освобожденныхъ имъ Царевенъ, то, кромѣ ихъ, еще и выставленный ими самозванецъ. Въ вар. И. старшіе братья, перерѣзавши ремень, чтобы меньшому нельзя было спуститься на землю, находятъ въ полѣ пастуха, переодѣваютъ его въ братнее платье и выдаютъ отцу за своего меньшаго брата. Старшіе братья хотятъ жениться на старшихъ дѣвицахъ, а пастухъ на меньшой, суженой оставленнаго на небѣ Царевича. Узнавши это, Царевичъ налетаетъ на конѣ, бьетъ булавою братьевъ слегка, а чабана съ розмаху. Потомъ открывается отцу и женится на младшей дѣвицѣ. Въ сказкахъ, гдѣ богатырь освобождаетъ отъ змѣя только одну дѣвицу, есть и одинъ только завистникъ богатыря, самозванецъ. Отсюда можно заключить, что гдѣ три брата, изъ коихъ меньшой побѣдитель змѣя, тамъ одинъ изъ старшихъ — позднѣйшая прибавка.

Вар. Д, Е, К, Л, М, Н въ общихъ чертахъ сходны съ приведенными, но отличаются нѣкоторыми подробностями. Змѣи угощаютъ двухъ старшихъ братьевъ, похищенныхъ ими дѣвицъ, желѣзнымъ бобомъ и желѣзнымъ хлѣбомъ. Они отказываются, змѣи ихъ убиваютъ. Потомъ является Покотигорошекъ. Его потчуютъ тѣмъ же. Онъ поѣдаетъ и еще проситъ (К, Л, М, Н). Этимъ сказка указываетъ на то, что богатырь по плечу змѣю. Битва происходитъ такимъ образомъ: Змѣй дунулъ, — сдѣлалъ мѣдный токъ. Покотигорошекъ дунулъ — сдѣлалъ серебряный токъ. Схватились они бороться. Змѣй вбилъ Покотигорошка въ серебряный токъ, а Покотигорошекъ змѣя по колѣни въ мѣдный. Въ другой разъ змѣй вбилъ по колѣни, а Покотигорошекъ змѣя по поясъ. Въ 3-й разъ змѣй вбилъ по поясъ, а Покотигорошекъ, выскочивши, вбилъ змѣя по шею, потомъ булавою совсѣмъ замазалъ въ мѣдный токъ (К, Ф, Д, М, Н и др.). Этотъ металлическій токъ встрѣчаемъ въ нѣсколькихъ другихъ

---

[40] Mannh., Germ. Myth. 214.

ск., между прочимъ Šk. a Dobš. 499, Hrdá panička: Янко съ шапкою, отъ которой волоса на головѣ серебрятся, съ сопѣлкою, которая заставляетъ плясать всякаго (игра на свирѣли — свистъ вѣтра) и сѣкиркою, которая сама рубитъ (оружіе громоваго бога), нанимается пасти овцы (овцы, коровы — облака, пастухъ ихъ (быкъ, баранъ) — громовой богъ). Овцы ведутъ его на мѣдное поле, принадлежащее 6-тиголовому змѣю. Прилетаетъ змѣй. Янко сначала заставляетъ его плясать, потомъ убиваетъ, добываетъ мѣдный дворецъ въ яблокѣ, беретъ оттуда мѣдную квитку (pero, букетъ). Барышня выманиваетъ у него эту квитку. То же повторяется потомъ на серебряномъ и золотомъ полѣ.[41] Полемъ въ загадкахъ называется небо: значитъ и мѣдный и серебряный токи, на которыхъ бьется Покотигорошекъ, не что иное, какъ небо. Передъ прилетомъ змѣя богатырь перестановляетъ въ погребѣ бочки съ безсильною водою съ лѣва на право, а бочки съ сильною на оборотъ. Во время битвы змѣй, не знавши, пьетъ безсилье, а богатырь силу (Е, Л), т. е., Сому. Выбившись изъ силъ, Иванъ Кобылинъ говоритъ змѣю: «Оглянись, твое царство горитъ!» Змѣй оглядывается, а Кобылинъ, пользуясь этѣмъ, сбиваетъ съ него всѣ 12-головъ (Е). Вспомнимъ подобную хитрость въ сказкѣ о середѣ. Пожаръ змѣева царства, это туча, объятая небеснымъ огнемъ. Сученко, вышедши изъ подземнаго царства, нанимается къ золотарю, дѣлать Царевнамъ кольца и требуетъ за то мѣшокъ орѣховъ. Можетъ быть и это намекъ на его природу. Орѣхъ имѣетъ связь съ громомъ, вѣроятно, по сходству съ громовою стрѣлою. Такъ по Малорусскому повѣрью, когда 24 Іюня гроза, орѣхи будутъ пусты и будетъ ихъ мало, а если погода хороша, на нихъ будетъ урожай;[42] по Сербскому когда гремитъ на Ильинъ день, то червивѣютъ, портятся и опадаютъ орѣхи простые и Волошскіе.[43]

Со сказкою о трехъ царствахъ въ большинствѣ чертъ сходна ск. Аѳан. II, 66, въ которой змѣй замѣненъ Кощеемъ безсмерт-

---

[41] Ср. Mannh. 173. Конецъ нашей сказки сложенъ. Букеты, кажется, громовая стрѣла, хотя изъ сказки этого не видно.

[42] Маркевичъ, Обыч., повѣрья и пр. 14.

[43] Караджь. Рѣчн. грмлѣти.

нымъ. Мать богатыря, похищенная Кощеемъ, выспрашиваетъ у Кощея, гдѣ его смерть. «На морѣ на окіянѣ, на островѣ на буянѣ, [44] стоитъ дубъ, подъ дубомъ ящикъ, въ ящикѣ заяцъ, въ зайцѣ утка, въ уткѣ яйцо, въ яйцѣ Кощеева смерть». Царевичъ ѣдетъ за этою смертью, на пути щадитъ волчицу, ворону, щуку, которыя за то помогаютъ ему добыть яйцо. Воротившись, онъ раздавилъ яйцо, и Кощей умеръ. Въ Слов. ск. II (Škult. a Dobš. 329) Кощею соотвѣтствуетъ карликъ «Grošokral» или «Čierny mravec», величиною съ муравья. Какъ и у змѣя Вритры есть мать, которую тоже убиваетъ Индра, такъ и у него. Мать Грошокраля одно лицо со змѣихой нижеприводимыхъ сказокъ объ освобожденіи солнца. Каждый полдень она разѣваетъ пасть отъ земли до неба, и пастухъ загоняетъ ей туда стада скота, гусей, утокъ. Грошокраль сильнѣе всѣхъ на свѣтѣ. Ему стóитъ махнуть плеткой, и все падаетъ мертвымъ. Онъ щадитъ богатыря, убившаго его мать, съ тѣмъ, чтобъ онъ досталъ ему Царевну изъ за моря. Винталько увозитъ Царевну, которая потомъ узнаетъ, гдѣ Грошокралева сила. «Тамъ и тамъ есть колодязь, кругомъ обложенный драгоцѣнными камнями. Каждый полдень выходитъ изъ него олень съ чашею вина и ручникомъ. Кто выпьетъ чашу и утрется одною стороною ручника, тотъ владѣетъ половиною свѣта, а кто другою, тотъ всѣмъ свѣтомъ.» Винталько выпиваетъ вино (= сильную воду), утирается ручникомъ и убиваетъ карла. Въ Слов. ск. о Попельварѣ (= Попяловѣ, Němcov., Slov. Poh. 345) Кощея замѣняетъ желѣзный мнихъ, котораго никто не переможетъ и который знаетъ, что кто думаетъ. Его замокъ вертится на курячьей ногѣ. Царевна узнаетъ, гдѣ его сила: «На море каждыя семь лѣтъ прилетаетъ золотая утка, а въ ней золотое яйцо. Кто съѣстъ это яйцо, тотъ получитъ мнихову силу и будетъ все знать!» Попельваръ добываетъ и съѣдаетъ яйцо, и оборачиваетъ мниха кабаномъ. Въ вар. этой ск. (Тамъ же) мѣсто мниха замѣняетъ великанъ, коего сила въ вербѣ, что ростетъ середь озера. Изъ всего видно, что змѣй, кощей, желѣзный мнихъ, карликъ, великанъ— формы одного и того же существа. Что однѣ сказки говорятъ о Кощеевой смерти или силѣ въ яйцѣ, то другія (Němc., Slov. Poh. 382

---

[44] Аѳан. II, 173.

и слѣд.; Skult. a Dobš. 322; Аѳан ск. I, 128—30) о змѣѣ и великанѣ. Въ Слов. сказкахъ этимъ яйцомъ нужно ударить змѣя въ лобъ: тогда онъ пропадетъ. Эта черта совершенно согласна съ извѣстіями, изъ которыхъ ясно, что яйцо, особенно красное, есть громовая стрѣла и имѣетъ одинаковую силу съ растеніями, въ коихъ воплотилась эта стрѣла: Во время пожара (т. е., какъ видно изъ Чешск., пожара отъ громового удара, а потомъ уже вообще) бросаютъ противъ вѣтра красныя яйца, называемыя Христовскими, которыя берегутъ отъ Пасхи до Пасхи на случай пожара. Отъ того перемѣняется направленіе вѣтра и слабѣетъ его сила. Такое же дѣйствіе имѣетъ верба, освященная въ Вербное Воскресенье, если ее бросаютъ въ огонь, или противъ вѣтра. [45] Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Чехъ, для предохраненія отъ громового удара и другого несчастья, бросаютъ черезъ избу яйцо, снесенное въ Зеленый Четверкъ (Donnerstag, Dies Jovis) и освященное на свѣтлый праздникъ, и закапываютъ на томъ же мѣстѣ, гдѣ оно упало. [46] Другое вѣрное средство отъ громового удару—держать на стрѣхѣ растеніе netřesk (Hauswurz, Dachwurz, Donnerkraut, Donnergrün) и громовые коренья (hromové kořeni, hromek — спаржа? [47] или держать въ домѣ громовую стрѣлку (žhavý kamínek asi tak velký, jako Vlašský ořech. [48] Все это по правилу «similia similibus curantur», очень распространенному и въ народной медицинѣ. Замѣчательно (и согласно со сказаннымъ выше), что богатырь (= Индра) и его врагъ — змѣй, бьются равнымъ оружіемъ, то, что громовой пожаръ можетъ происходить не только отъ грома, но и отъ чорта (= змѣя), котораго онъ преслѣдуетъ, и что предохранительныя средства въ обоихъ случаяхъ сходны. Если между обыкновенными куриными яйцами найдется маленькое, похожее на голубиное, то его слѣдуетъ перекинуть черезъ строеніе, а не то, злой духъ, отъ котораго происходитъ это яйцо, зажжетъ строеніе. [49] Понятно, почему въ этомъ

---

[45] Осокина Записки о Малмыж. Уѣздѣ. Современ. 1856, Ноябрь.

[46] Houška II, 548.

[47] Тамъ же 547.

[48] Тамъ же III, 182.

[49] Houška III, 179.

яйцѣ—змѣева смерть. Подобнымъ образомъ и любовь Царевны—лягушки къ Ивану Царевичу въ яйцѣ, яйцо въ уткѣ, утка въ камнѣ на островѣ Буянѣ. Царевна-лягушка—дочь Яги, одна изъ водяныхъ женъ, и тождественна съ дѣвицами, которыхъ богатырь (Перунъ) освобождаетъ отъ змѣя (Аѳан. ск. VII, 173). Ея любовь къ освободителю зависитъ отъ того, что яйцо (громовая стрѣла) въ его власти. Причина, по чему это яйцо такъ далеко запрятано, на пр., подъ дубомъ, въ землѣ и пр., или въ уткѣ, которая прилетаетъ на озеро только каждыя семь лѣтъ, можетъ заключаться въ повѣрьи, что громовая стрѣла, убивши дьявола, уходитъ въ землю и выходитъ наружу только черезъ три,[50] или семь лѣтъ,[51] въ видѣ каменнаго орѣха, или каменной палочки (чертова пальца). Семь лѣтъ пребыванія стрѣлы, или клада, или семь лѣтъ заточенія заклятой Царевны, принимаютъ за семь зимнихъ мѣсяцевъ, въ которые не слышно грому.

Кощей отождествляется со змѣемъ въ бочкѣ: Иванъ Богатырь приходитъ въ комнату за 12-ю дверьми, за 12-ю цѣпьми, въ которую Анастасія не велѣла ему ходить, и видитъ Кощей Безсмертный въ огнѣ, въ котлѣ въ смолѣ кипитъ,[52] или видитъ, что Кощей Безсмертный на конѣ сидитъ, конь къ котлу прикованъ.[53] Безъ сомнѣнія, были отождествленія змѣя и бочки. Представленія сосуда и брюха сродны: ср. тулъ и туловище, Поль. tułub, Поль. kadłub (=предполаг. ка-длъ-бъ, нѣчто выдолбленное), туловище, Санскрит. кабандha, бочка, туча, туловище, Санскрит. кôça, коша, сосудъ, туча, утроба. Отсюда рядомъ съ представленіемъ змѣя сосудомъ — представленіе его туловищемъ. Въ сказкѣ про Сучича (А) старый змѣй, отецъ змѣевъ побитыхъ Сучичемъ, оборачивается человѣкомъ безъ рукъ, безъ ногъ (одно туловище) По Индійской сказкѣ Дâну, по прозванію Кабандha, одинъ изъ демоновъ, враждебныхъ богамъ (Дâнава, Ракшаса), сначала былъ надѣленъ несравненною красотою. Индра, за гордость,

---

[50] Абевега 162.

[51] Houška III, 322, Караджж. Рѣчн. грмлѣти; Gołęb. Lud Polski 151.

[52] Худяк. Ск. II, 87.

[53] Эрленв. Сказк. 130.

сдѣлалъ изъ него чудовище: вдавилъ голову и ляжки въ туловище, вытянулъ руки до огромной длины, въ туловищѣ сдѣлалъ пасть. [54] Все это даетъ нѣкоторое право, миновавши Старо-Слав. кощь, сухой, худой тѣломъ, сблизить Слав. Кощей съ Санскрит. кукши (м.), брюхо, утроба, пещера (въ соединеніи съ адри, гора). Со стороны звуковъ, кажется, нѣтъ препятствія: у=о (Санскрит. куккуша = Сербск. кокошъ), кш = ск., щ (Санскрит. кшам, терпѣть и о-скома, когда зубы терпнутъ, щемѣть—болѣть извѣстнымъ образомъ). Независимо отъ вѣрности этого сближенія, можетъ быть вѣрно другое: Слав. Кощей кромѣ того значенія, какое оно имѣетъ въ сказкахъ, встрѣчается еще въ Словѣ о полку Игоревѣ въ значеніи иноземца-варвара (Половчина), раба: «Стрѣляй, Господине, Кончака, поганаго Кощея;» «Игорь Князь высѣде изъ сѣдла злата а въ сѣдло Кощеево:» «аже бы ты былъ (Всеволоде), то была бы чага по ногатѣ, а кощей по рѣзанѣ.» Подобное сочетаніе значеній и въ Санскрит. d'âca (ср. Чеш. d'as, чортъ, гдѣ я изъ ѣ, какъ въ дядя при дѣдъ, а ѣ изъ â), dácju. Dâcá или dâ'ca, сущ. м., общее имя демоновъ, побѣждаемыхъ Индрою, рабъ; dâca, прил., принадлежащій Дасѣ, демонскій (противоположный человѣческому и божьему), варварскій (противоположный Арійскому); сущ., варваръ; dácju, сущ., одинъ изъ демоновъ, побѣжденныхъ Индрою и Агни, демонъ какъ противоположность человѣка вообще, особенно добраго и благочестиваго, враждебный, злой человѣкъ, врагъ, разбойникъ, человѣкъ чуждый Брагманизму, хотя бы и Арійскаго происхожденія. [55] Противоположеніе людей, принадлежащихъ Богу и принадлежащихъ демону, видимъ въ Словѣ о полку Игоревѣ Русь «Дажь-Божи вънуци;» «дѣти бѣсови (Половцы) крикомъ поля прегородиша, а храбріи Русичи преградиша чрълеными щиты.» Въ сл. кощей, какъ полагаемъ, относительно первымъ будетъ значеніе миѳическаго существа, потомъ демоническаго человѣка, иноплеменника, военнаго врага, и наконецъ раба-плѣнника.

Замокъ желѣзнаго мниха крутится на курячьей ногѣ. Въ Русской сказкѣ о томъ, какъ Иванъ Горохъ (= Покотигорошекъ)

---

[54] Böthling u. Roth, Sanskr. Wörterb. Danu.

[55] Böthl. u. Roth., Sanskr. W. dâca, dasju.

выручаетъ у змѣя свою сестру, Василису, золотую косу, не покрытую косу, у змѣя золотой дворецъ на серебряномъ столбѣ. Дворецъ повертывается при приближеніи змѣя. [56] Въ Хорватскомъ варіянтѣ вышеприведенной сказки (Valjav. 127) богатырь нанимается свинопасомъ, хитростью убиваетъ 3-хъ змѣевъ, которые поѣдали свиней, и послѣ каждой побѣды добываетъ по замку (мѣдному, серебр., золотому), который вертится на сорочьей ногѣ. Замки этѣ соотвѣтствуютъ мѣдному, серебряному и золотому царству (въ вар. Т, Ф), которые прячутся въ яички. Разница въ томъ, что въ Хорв. въ этѣхъ замкахъ нѣтъ дѣвицъ, а встрѣчаетъ богатыря баба (мать змѣя?). Какъ извѣстно, въ Русскихъ сказкахъ у Бабы-Яги избушка на курьей ножкѣ, стоитъ, повертывается. Сходство змѣева дворца и Ягиной избы основано, вѣроятно, на томъ, что и избы и дворецъ облако. Замѣна сорочьей, или куриной, ноги серебрянымъ столбомъ даетъ нѣкоторое основаніе сблизить эту ногу со стволомъ дерева, которое коренится въ землѣ, развѣтвляясь подобно птичьей ногѣ. Деревомъ представляются раскинутыя по небу вѣтвистыя облака.

По поводу этого сходства змѣя и Яги соберемъ здѣсь другія черты, указывающія на ихъ сгодство, или родство. Многія сближенія и замѣны одного изъ этѣхъ лицъ другимъ могли произойти въ позднѣйшее время, но они были бы не возможны, если бъ не опирались на первобытное сродство, впрочемъ, далекое отъ тождества. Одно изъ основаній этого сродства видно изъ только что указаннаго сродства Ягиной избы и змѣева дворца, а также изъ того, что какъ змѣй, такъ и Гольда (= Ягѣ) имѣютъ спину корытомъ; [57] и змѣй и Яга—представленія облака. Другое можетъ заключаться въ томъ, что хотя Яга первоначально тождественна съ тѣми красавицами, которыхъ освобождаетъ богатырь отъ змѣя, но, съ теченіемъ времени, съ перемѣной климата прародины Славянъ на теперешній, суровый, она стала грозною богинею зимы. Ея новыя отношенія къ дочерямъ дѣвицамъ (водамъ, быть можетъ, солнцу-дѣвицѣ) и ихъ освободителю такъ же враждебны, какъ и отношенія змѣя. Сколько из-

---

[56] Бронниц. Русс. ск. 4.

[57] Škult. 499.

вѣстно, туча всегда представлялась обителью душъ; но туча-Ягамерть, отождествившись съ зимою, измѣнила, конечно, характеръ къ худшему. Итакъ черты сходства Яги и змѣя слѣдующія:

Въ сказкѣ про Ивана Кошкина (Ж) мать змѣевъ, побитыхъ Кошкинымъ, въ другихъ варіянтахъ — змѣиха, названа Бабою-Ягою. Она соотвѣтствуетъ, значитъ, матери Вритры. Въ Словенской (Словацкой) сказкѣ (Němcov., Slov. Poh. 145) богатырь на пути приходитъ въ три замка: оловянный, серебряный и золотой. Въ каждомъ — Ежи-Баба и ея сынъ великанъ, который ѣстъ оловянныя, серебряныя, золотыя галушки. Великаны вообще соотвѣтствуютъ змѣямъ. При томъ ихъ пища напоминаетъ желѣзный бобъ, которымъ кормится змѣй. Въ другой Словенской сказкѣ о Попельварѣ (Попеловѣ) [58] этотъ послѣдній, при помощи коня-Татоша и меча-кладенца, побиваетъ войско Ежи-Бабы, въ которомъ, на мѣсто каждой срубленной головы, выростаетъ новая, потомъ одолѣваетъ трехъ змѣевъ, сыновей Ежи-Бабы. Какъ умноженіе войска у Яги, такъ и подробности единоборства со змѣями (борьба на току, вбиванье противника въ землю) встрѣчаются въ слѣдующихъ Русскихъ сказкахъ, въ которыхъ Яга замѣняетъ змѣя. Ч. Аѳан. VII, 84, Иванъ Царевичъ и Бѣлой Полянинъ. Бѣлой Полянинъ (=не упомянутый нами Царь въ предыдущей Словенской сказкѣ, которому Попельваръ помогаетъ воевать съ Ягою) хочетъ добыть въ жоны прекрасную дочь Бабы-Яги-золотой ноги, [59] идля этого, безуспѣшно, впрочемъ, воюетъ съ Ягою. Иванъ Царевичъ берется ему помогать, и побиваетъ Бабино войско. Яга бѣжитъ подъ чугунную доску, на тотъ свѣтъ. Здѣсь сначала Иванъ Царевичъ видитъ портныхъ и сапожниковъ, или кузнецовъ и ткачихъ Бабы-Яги: что ни стегнутъ иглою, или шиломъ, что ни ударятъ молотомъ, или бердомъ, то и Козакъ съ копьемъ, или солдатъ съ ружьемъ въ строй становится. Такъ Яга набираетъ войска. Царевичъ убиваетъ ихъ. Дальше находимъ Ягину дочь, которая показываетъ

---

[58] Němcov., Slov. poh. 145.

[59] Такъ какъ избушка на курячьей ножкѣ есть сама Яга, то не слѣдуетъ ли сблизить эту золотую ногу Яги съ серебрянымъ столбомъ, на которомъ повертывается дворецъ змѣя?

ему путь къ матери. Царевичъ рубитъ у спящей Яги голову. Голова покатилась и промолвила: «Бей еще!» (см. выше). Потомъ выводитъ Ягину дочь, отдаетъ ее Полянину, а самъ отправляется искать еще лучшей невѣсты. Вообще, кромѣ нѣкоторыхъ, менѣе важныхъ, чертъ, эта сказка — варіянтъ сказки о трехъ царствахъ (С, У), а Яга—змѣй. Ш. Кулишъ, Зап. о Южн. Россіи, О Соловьѣ-разбойникѣ и Слѣпомъ Царевичѣ. Русскій Царевичъ пріѣзжаетъ къ Бабѣ-Ягѣ-костяной ногѣ, у которой есть вишни-черешни, дающія здоровье, конь, который жаръ ѣстъ, и три прекрасныя дочери. Дочери этѣ напоили, накормили Царевича, а потомъ послали къ матери въ садъ. А Яга въ саду «на мѣдному току молотить, москали робить» (ср. шитье или кованье и тканье москалѣвъ) «Що жъ, каже, чи будемъ битьця, чи будемъ миритьця?» «Нѣ, каже, не того я заѣхавъ, щобъ миритьця.» Вона заразъ крикнула на своихъ служебокъ :«Поднесѣте менѣ залѣзного бобу решето!..» Якъ утопить Баба-Яга Руського Царевича, да въ мѣдной тôкъ, такъ по колѣна и втисла. Вôнъ Бабу якъ згрêбъ, якъ ударить, такъ вона пôдъ руки и вбѣгла въ мѣднôй тôкъ» и пр. Очевидно, подробности борьбы тѣ же, что въ сказкѣ о Покотигорошкѣ и сама Яга замѣняетъ змѣя. Д. Сученко и три другіе богатыря заходятъ въ домъ подъ золотою крышею: вездѣ чисто, напитковъ-наѣдковъ вдоволь, а людей нѣтъ. Утромъ три брата уходятъ на охоту, а Ивана Царевича оставляютъ на хозяйствѣ. Вотъ ѣдетъ старый дѣдъ въ ступѣ, толкачемъ погоняетъ и проситъ милостыни. Царенко даетъ ему цѣлый хлѣбъ, а дѣдъ не за хлѣбъ, а за него, берется, крючкомъ да въ ступу, толкъ, толкъ, снялъ у него полосу со спины, да подъ полъ его и бросилъ. То же было на другой и третій день съ Поваренкомъ и Поляниномъ. На четвертый день дѣдъ—Сученка, но ступа разбилась. Сученко раскололъ пень и всадилъ дѣдову бороду въ разщелину. Дѣдъ бился, рвался, выворотилъ пень и унесъ его съ собою на тотъ свѣтъ. Сученко опускается за нимъ въ нору, побиваетъ змѣевъ, освобождаетъ Царевенъ; потомъ, когда братья изъ зависти не захотѣли вытащить его на этотъ свѣтъ, отыскиваетъ дѣда и бьется съ нимъ. Дѣдъ по ошибкѣ даетъ ему напиться сильной воды, вмѣсто слабой, Сученко осиливаетъ, и дѣ ъ откупается отъ него чудесными конями, которые выносятъ его на свѣтъ. Въ варіянтѣ И., вмѣсто дѣда въ ступѣ, карликъ Локтибрада (na piaď muž, na-

lokeť brada) спрашиваетъ въ трубу, что ты дѣлаешь въ моемъ домѣ? —«Кашу варю.» Локтибрада побиваетъ Валиверха и съѣдаетъ ему горячую кашу на голомъ животѣ. То же съ Мѣсижелѣзомъ. Ломидрево забиваетъ бороду карлика въ колоду, тотъ бѣжитъ, оставивши бороду. Въ пеклѣ (на томъ свѣтѣ) Локтибрада показываетъ богатырю путь къ Царевнамъ, унесеннымъ змѣями, и за то получаетъ свою бороду. Въ вар. О. стучитъ, гремитъ (ср. стукотить-грюкотить кобиляча голова) входитъ старичокъ съ ноготокъ, борода съ локотокъ, бьетъ богатырей Зарьку и Вечорку за то, что они его барановъ рѣжутъ. Полуночка побиваетъ его и забиваетъ его бороду въ дубовый столбъ. Старичокъ бѣжитъ, оставивши полъ бороды. По его слѣду богатырь идетъ на тотъ свѣтъ. Смыслъ всего этого не ясенъ, но ясна связь дѣда въ ступѣ и карлика съ Ягою, а въ варіянтѣ Д. смѣшеніе дѣда со змѣемъ, основанное на томъ, что этотъ дѣдъ находится во враждебныхъ отношеніяхъ къ богатырю-Перуну. Это похожденіе съ дѣдомъ можно бы сравнить съ ясными сказками А, Б, В и съ приведеннымъ выше Словенскимъ ихъ варіянтомъ (Śkult. a Dobš. I, 1, Zakliata hora). По А. богатырь, рожденный отъ воды, со звѣрьми, убивши змѣя, женился на Царевнѣ. Онъ замѣчаетъ, что когда весь городъ поснетъ, въ одной хаткѣ все свѣтится. Тамъ живетъ старая змѣя (т. е., змѣиха). Онъ идетъ туда. Въ избѣ пусто. Но вотъ ѣдетъ Баба въ желѣзной ступѣ, толкачемъ погоняетъ. Стало быть, змѣя и Баба-Яга здѣсь одно лицо. Она даетъ богатырю два прутика и проситъ махнуть на звѣрей, чтобъ они ее не порвали. Тотъ махнулъ и—окаменѣлъ вмѣстѣ со звѣрьми. Перунъ оцепѣнѣлъ отъ стужи, зимы. За тѣмъ другой братъ (Агни) заставляетъ Ягу оживить его цѣлющею и живущею водою.

Бой со змѣемъ и освобожденіе солнца. Варіянтъ Р. Въ нѣкоторомъ царствѣ не было дня, а все ночь, и это сдѣлалъ змѣй (который поглотилъ солнце). Вызвался его истребить богатырь Иванъ Попяловъ (названный такъ потому, что 12 лѣтъ не вставая лежалъ въ попелѣ) съ братьями. Ѣдутъ они, видятъ,—стоитъ хатка на куриной ножкѣ, а въ той хаткѣ живетъ змѣй. Они тамъ остановились. Иванъ повѣсилъ свои рукавицы, да и говоритъ братамъ: «Какъ изъ моихъ рукавицъ потечетъ кровь, такъ прибѣгайте ко мнѣ на помочь!» А самъ сѣлъ подъ мостомъ (не подъ

поломъ, помостомъ въ хатѣ, какъ поняли записыватель и издатель, а подъ мостомъ на рѣчкѣ). Ѣдетъ змѣй о трехъ головахъ. На мосту конь его споткнулся, собака завыла, соколъ печально закричалъ. Змѣй спрашиваетъ о причинѣ. «Какъ же мнѣ не спотыкаться, говоритъ конь, коли подъ мостомъ сидитъ Иванъ Попяловъ?» (Вар. И.: «Аль вы думаете, спрашиваетъ змѣй у коня, хорта и ворона, что Иванъ Быковичъ здѣсь? Такъ онъ добрый молодецъ еще не родился, а коли родился; такъ на войну не згодился»). Стали они мѣряться силою. Попяловъ убилъ этого змѣя, потомъ такъ же и другаго 6-тиголоваго. Съ третьяго о 12 головахъ сбилъ 9 головъ, и не стало у обоихъ силы. Видятъ они, летитъ воронъ и кричитъ: «Кровь! кровь!».—«Лети къ моей жонкѣ, говоритъ змѣй: она заѣстъ Попялова!»—«Лети къ моимъ братьямъ, говоритъ Попяловъ: мы змѣя убьемъ, мясо тебѣ оставимъ» Воронъ разбудилъ братьевъ. Вмѣстѣ они убили змѣя, разломили его голову, и сталъ бѣлый свѣтъ по всему царству. Въ Словенской, очень подновленной, сказкѣ (Němcov. Slov. Poh. 215) причина битвы со змѣемъ та же: Въ одномъ царствѣ совсѣмъ не было солнца, а вмѣсто него былъ у Царя конь съ солнцемъ на лбу, которое свѣтило, какъ настоящее солнце. Этого коня похитилъ, какъ послѣ оказалось, змѣй, и настала тьма. Въ другихъ варіантахъ о солнцѣ не упоминается, отъ чего цѣльность сказки страдаетъ, такъ какъ не видно, изъ за чего собственно бьются. Богатырь въ другихъ варіантахъ — Быковичъ, Сучичъ, Кошкинъ, Покотигорошекъ, стало быть, громовое божество. Змѣй, какъ и во всѣхъ сказкахъ, то же, что Али, Вритра, Сушна. Мѣсто битвы въ И. на калиновомъ мосту, на рѣкѣ Смородинѣ, въ К. на огненной рѣкѣ, на калиновомъ мосту, въ П. на желѣзномъ мосту, въ С. поочереди на трехъ мостахъ: желѣзномъ, серебряномъ и золотомъ. Судя по повѣрью, что, когда громъ гремитъ, то это Илья по небесному мосту ѣздитъ въ колесницѣ», [60] и здѣсь мостъ есть сводъ небесный. Мостъ этотъ калиновый, или металлическій, по связи калины (символическія значенія коей красота, молодость, дѣвство, любовь указываютъ на свѣтъ) и металловъ со свѣтомъ, блескомъ. Нѣмецкая сказка [61] говоритъ о стекляномъ мостѣ, тож-

---

[60] Маркевичъ, Обычаи, повѣрья и пр. 15.

[61] Wolf, Beitr. II, 213.

дественномъ со стекляною горою, т. е., свѣтлымъ небомъ. Ср. также въ Германской миѳологіи мостъ, черезъ который должны переправляться на тотъ свѣтъ души усопшихъ, и представленіе радуги мостомъ боговъ, который свѣтлый богъ Геймдалльръ оберегаетъ отъ Гримтурсовъ. [62]

Во второй половинѣ этой сказки не знаемъ, какъ понимать хитрости, которыми змѣевы дочки хотятъ погубить богатырей, и погоню змѣихи. Ясно только, что эта змѣиха, раскрывшая пасть отъ неба до земли, чтобъ проглотить богатырей, и въ варіянтѣ Ж. замѣненная Ягою въ желѣзной ступѣ съ мѣднымъ толкачемъ, есть туча.

Дивъ. А. Караджж. Пѣс. II, 26, Іованъ и дивски старѣшина; Б. Аѳан. Ск. VI, 241, Князь Княжевичъ, Иванъ Королевичъ; В. тамъ же 244, Звѣриное молоко; г) тамъ же 253; Д. тамъ же 260, Притворная болѣзнь; Е. тамъ же 266; Ж. Худяк. Великорус. ск. III, 25, Волкъ и Марья Царевна; З. Зап. о Ю. Р. II, 48, О Соловьѣ-разбойникѣ и слѣпомъ Царевичѣ; И. Valjav. III, Peter Breborič; І. Němc. Slov. Poh. 478, O Vit'azkovi; К. Škult. a Dobš. 475, Try pišťalky; Л. Kulda, Mor. Poh. 136; М. тамъ же 216.

По варіянту И. богатырь рождается отъ дѣвицы, которая забеременѣла имъ, съѣвши какое-то зерно (зерно бреборово), и по тому названъ Петромъ Бреборичемъ. Очевидно, онъ то же, что Иванъ Горохъ или Покотигорошекъ, т. е., громовое божество. По І. мать кормила его грудью трижды семь лѣтъ, съ чѣмъ сравните сказанное выше объ Обиличѣ и др. подобныхъ. Этотъ срокъ (3+7, т. е., просто семь) можетъ имѣть значеніе тѣхъ, часто встрѣчаемыхъ въ Герм. и Греч. [63] повѣрьяхъ, семи зимнихъ мѣсяцевъ, въ теченіе которыхъ Перунъ еще скрытъ, еще набираетъ силы для лѣтней грозы. Дѣйствующее въ нашей сказкѣ женское лицо приходится этому витязю матерью, или сестрою, и только въ одномъ вар. Б. женою. Молодой богатырь съ этою матерью, или сестрою, оставляетъ отцовскій домъ. Причины различны: или Царь прогоняетъ злую жену, а вмѣстѣ съ нею идетъ и сынъ, или братъ

[62] Grimm, Myth. 694.

[63] Mannh. Zeitschr. f. vergl. Myth III; Kuhn, Die Sag. v. der weiss. Frau, 381.

уводитъ распутную сестру въ лѣсъ, чтобъ спастись отъ стыда за нее передъ людьми, или они уходятъ отъ гоненій мачихи и т. д. Разница не существенна. Нѣкоторые варіянты приготовляютъ слушателя къ дальнѣйшимъ событіямъ, заранѣе указывая на злой нравъ этой женщины. Богатырь приходитъ съ нею въ горы, обитаемыя дивами (дивска планина), посѣкаетъ саблею 70 дивовъ. Дивскій старѣйшина скрывается, потомъ сводитъ любовь съ матерью Ивана Царевича. (А) Въ др. вар. диву соотвѣтствуетъ змѣй: Витязко, побивши змѣевъ въ ихъ дворцѣ, находитъ въ десятой замкнутой комнатѣ змѣя, прикованнаго къ стѣнѣ тремя желѣзными обручами. Въ его отсутствіе заходитъ въ ту же комнату мать. По просьбѣ змѣя, она даетъ ему, одну за другою, три чаши вина изъ завѣтной бочки, или сильной воды. Послѣ каждой чаши лопается на змѣѣ по обручу (І, И). Отсюда видно, что дивъ есть одно лицо со змѣемъ въ бочкѣ, т. е., туча, скрывающая плодотворныя воды и свѣтила. Въ М. дивъ или змѣй замѣнены Обромъ, великаномъ, въ Д. огненнымъ Царемъ (змѣй, мечущій перуны, есть тѣмъ самымъ огненное существо), въ нѣсколькихъ другихъ—атаманомъ разбойниковъ (сравн. Санскр. dâca, змѣй иврагъ, разбойникъ). Замѣчателенъ вар. Ж: У Ивана Царевича и Марьи Царевны была игрушка, маленькій волкъ. Волкъ этотъ ожилъ, хотѣлъ съѣсть Марью Царевну, если она не выйдетъ за него замужъ. Марья Царевна согласилась. Предполагаемое возрастаніе волка, который былъ сначала игрушкой, нѣсколько сходно съ одной чертой Скандинавской сказки о Рагнарѣ Лодброкѣ: отецъ даритъ своей дочери, Торѣ, маленькаго змѣя въ коршуновомъ яйцѣ. Тора приготовляетъ ему золотую постель, змѣй ростетъ вмѣстѣ съ золотомъ и выростаетъ такъ, что обвивается вокругъ терема Торы. Замѣну змѣя волкомъ мы видѣли уже въ сказкахъ о Норкѣ звѣрѣ и о бѣломъ волкѣ (У, Ф). Въ тождествѣ дива, разбойника и змѣя (=Вритри, Али) увѣряетъ нѣсколько подробностей: богатырь передъ боемъ пьетъ сильную воду, какъ Индра Сôму (Л); онъ находитъ мечъ-самосѣкъ, соотвѣтствующій громовой стрѣлѣ (М); огненный Царь, пораженный мечемъ-кладенцемъ, кричитъ: «Бей еще!» Онъ бы ожилъ отъ второго удара.

Мать, или сестра, понявшись съ дивомъ, змѣемъ, волкомъ, или разбойникомъ, хочетъ извести богатыря. Съ этою цѣлью она

прикидывается больною и посылаетъ его туда, гдѣ можно сложить голову. Богатырь, изъ любви къ ней, исполняетъ разныя задачи, которыя не что иное, какъ повторенія главнаго подвига громоваго божества, именно, извлеченія дождя изъ тучи и борьбы съ тучами, какъ враждебными существами. На это указываетъ варіантъ Е., въ которомъ, вмѣсто всѣхъ ниже приводимыхъ задачъ, троекратное повтореніе одной: убить чудище о 3-хъ, 6-ти, 9-ти головахъ, и вынять изъ него сердце.

1) Богатырь добываетъ молока у волчицы, медвѣдицы и львицы, доитъ ихъ и получаетъ отъ нихъ по дѣтенышу, или по свистку, на которомъ свиснуть, и этѣ звѣри прибѣгутъ на помочь (Б, В, К, Л). Въ М. его посылаютъ за молокомъ змѣихи. Молоко—представленіе дождя, а звѣри и змѣиха—тучи. 2) Онъ достаетъ живой воды. Въ А и З эту воду стережетъ змѣй, котораго богатырь убиваетъ. Основное значеніе этого образа сохранилось въ повѣрьѣ, что если убить змѣю и повѣсить на березѣ (по чему на березѣ? Можетъ, на осинѣ?), то дождь пойдетъ (Даль). По нѣсколькимъ другимъ вар. не змѣй стережетъ воду: два камня толкутся, и изъ промежъ нихъ льется живая вода; но это не камни, а враги (черти, змѣй); только въ полночь они засыпаютъ на двѣ минуты. (И) Есть двѣ горы, стоятъ вмѣстѣ вплотную, только разъ въ сутки расходятся, и черезъ 2—3 минуты опять сходятся. Между тѣми горами — живущая и цѣлющая вода. (В) Есть два берега, и подъ тѣми берегами бьетъ ключемъ живая и мертвая вода. Правый берегъ открывается въ самый полдень, и подъ имъ живая вода, лѣвый — въ полночь, и подъ нимъ мертвая. (I) Въ ск. А: живущую и цѣлющую воду стерегутъ вороны съ желѣзными носами, а сверхъ того еще двѣ горы, которыя то сходятся, то расходятся. Этѣ камни или горы толкучія, скрывающія живую воду, т. е., воду дождя, конечно, тучи. Представленіе облака горою въ Ведахъ очень обыкновенно; въ силу его комментаторы придаютъ названіямъ горы значеніе облака: гири, м., холмъ, гора, облако; а́дри, м., камень, гора, туча, во мн. ч. adrajah, горы (тучи), какъ враги Индры (ср. вар. И, камни — враги, т. е., змѣи), такъ что эпитетъ этого послѣдняго адрибhид можетъ значить и раскалывающій горы-облака, и поражающій змѣевъ, представляемыхъ въ томъ и другомъ видѣ; даже для Санскритскаго

гôтра, ср., коровій хлѣвъ, выводятъ значеніе горы изъ эпитета Индры гôтрабhид, разбивающій коровій хлѣвъ, т. е., гору-тучу (и выпускающій небесныхъ коровъ, которымъ эта гора, или пещера, служила хлѣвомъ. [64] По поводу эпитета горъ толкучія сдѣлаемъ слѣдующее отступленіе. Змѣй и тучи представлялись крылатыми. Естественно было и горѣ, какъ тучѣ, приписать крылья. Этѣмъ путемъ возникло Индійское повѣрье, что нѣкогда у горъ были крылья. Перелетая съ мѣста на мѣсто, горы заваливали города и вообще причиняли вредъ людямъ. Люди взмолились Индрѣ, и онъ стрѣлами поотрѣзывалъ крылья у горъ. Изъ этѣхъ крыльевъ стали облака. Обрѣзыванье крыльевъ тождественно съ убійствомъ, потому что раны, нанесенныя Индрою, были смертельны. [65] Мы думаемъ, что у насъ Христіянская замѣна Индры, какъ устроителя земли, заставившаго горы стать неподвижно, есть Егорій Храбрый. Послѣ чудеснаго освобожденія Егорія изъ темницы, которое сюда не относится, мать его, Св. Софія, даетъ ему богатырскаго коня со сбруею и оружіемъ, съ чѣмъ сравните то, что въ нѣкоторыхъ сказкахъ разсматриваемаго круга одна баба указываетъ богатырю мѣсто, гдѣ за 12-ю дверьми, 12-ю цѣпьми, ждетъ его богатырскій конь. За тѣмъ всѣ заставы, которыя проѣзжаетъ Егорій и которыя по одному вар. поставлены самимъ Царемъ Демьяномъ, [66] всѣ труды, по устроенію земли, по первоначальному значенію, вѣроятно, тождественны съ послѣднимъ трудомъ, убіеніемъ Царища Діоклитіянища, т. е., змія. Горамъ толкучимъ приказываетъ ни сходиться, ни расходиться, а стать на одномъ мѣстѣ. Нѣкоторые варіянты прибавляютъ «по прежнему,» что не имѣетъ смысла. Въ томъ-то и сила, что прежде горы не стояли на мѣстѣ. Эта прибавка есть поползновеніе раціонализма, не уничтожая чудеснаго, ограничить его во времени. Гора есть туча-змѣй, слѣдовательно, мы имѣемъ здѣсь нѣчто соотвѣтствующее упомянутому обрѣзыванью крыльевъ (пакша ччhêда). Наѣзжаетъ на лѣса дремучіе: лѣсъ къ лѣсу приклонится, нельзя ему проѣхать. Онъ велитъ лѣсамъ ни шататься, ни ка-

---

[64] Böthling u. Roth, Sanskr. Wörterb.

[65] Bhartrihari, ed. Bohlen, ib. II, 29.

[66] Безсоновъ, Калеки II, 301.

чаться, а стать на одномъ мѣстѣ (очевидная аналогія съ горами толкучими), или, по другимъ варіян., разростись по всей землѣ. Лѣсъ—тоже облако. Небеснымъ лѣсамъ, враждебнымъ, онъ велитъ стать земными, служащими на потребу человѣку, что указываетъ на миѳъ о происхожденіи лѣсовъ отъ облакъ, подобный ниже упоминаемому о происхожденіи простыхъ змѣй отъ чудовищныхъ змѣевъ. Далѣе, разгоняетъ стадо волковъ, которые, какъ увидимъ, имѣютъ одно миѳическое значеніе со змѣями. Потомъ разбиваетъ стадо змѣиное на черепья, откуда пошли земныя змѣи; освобождаетъ сестеръ, подобно сказочному богатырю; убиваетъ огненнаго змѣя и наконецъ самаго Царища Демьянища, который и самъ есть тотъ же змѣй: «яко змѣй летитъ», «визжитъ по змѣиному.» Мы пропустили еще птицу на воротахъ, по тому что этотъ образъ намъ не понятенъ. Что до рѣкъ, которымъ Егорій приказываетъ протечь по всей землѣ, то мы упоминали уже, что Индра прорываетъ русло рѣкамъ, что рѣки текутъ изъ убитаго имъ змѣя. Связь рѣкъ въ стихѣ о Егоріи съ тучею-змѣемъ превосходно доказывается Болгарскою пѣснею:[67] Св. Георгій идетъ осматривать хлѣба (онъ, какъ Индра и Торъ, покровитель земледѣлія), встрѣчаетъ сѣрую трехголовую змѣю, сбиваетъ ей булавою три головы, изъ коихъ протекаетъ три рѣки черной крови Но это не были три рѣки черной крови: первая рѣка была пшеница пахарямъ, другая рѣка прѣснаго молока пастухамъ, третья рѣка янтарнаго вина винодѣламъ. Такимъ образомъ здѣсь отождествлены два различные, но сродные, образа: рѣки змѣевой крови и рѣки дождя, оплодотворяющіе землю потоки одъ, которыя до того были заключены въ этомъ змѣѣ. Настоящія, земныя рѣки ведутъ свой родъ отъ небесныхъ водъ; такъ, на пр., Ганга упала съ неба. Въ заключеніе, возвращаясь къ горамъ толкучимъ, замѣтимъ, что въ пословицѣ: «Гора съ горою не сойдется, а человѣкъ съ человѣкомъ,» отрицаніе подвижности горы предполагаетъ утвержденіе, что гора съ горою сходится, что, какъ видимъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ справедливо.

3. Богатырь достаетъ мучной пыли, дающей красоту, въ чортовой мельницѣ, за 12-ю дверьми, которыя открываются только

---

[67] Безсон. Тоже 504.

разъ въ годъ, и то на короткое время (Б, В). Сходство мельницею или жерновами, въ которыхъ трутся два камня, и представленіемъ тучъ камнями, или горами толкучими, такъ велико, что нѣтъ препятствій считать и мельницу, или жернова, за представленіе тучи. [68] Яга ѣздитъ въ ступѣ, пестомъ погоняетъ, т. е., она сама есть ступа-туча. Здѣсь одна изъ точекъ соприкосновенія Яги со змѣемъ, по тому что хотя змѣй въ ступѣ и не ѣздитъ, но мельница, о которой говоритъ наша сказка, принадлежитъ чорту, т. е., змѣю, врагу. Какъ живая вода, которая льется изъ промежъ камней, даетъ жизнь, такъ пыль изъ чортовой мельницы даетъ красоту. Въ другой сказкѣ Аѳан. IV, 27, на небѣ стоятъ жерновцы: повернутся — пирогъ да таньга, на верхъ каши горшокъ. По Германскимъ повѣрьямъ подобные жернова мелютъ муку, соль, золото, или счастье, миръ, золото. Основное представленіе вездѣ одно.

4. Богатыря посылаютъ за цѣлющими яблоками изъ сада, оберегаемаго змѣемъ. Онъ убиваетъ змѣя и освобождаетъ похищенныхъ имъ Царевенъ (І, И, А, М). Или богатырь ѣдетъ за вишнями-черешнями изъ саду Бабы-Яги, побѣждаетъ Ягу, но даритъ ей жизнь, за что она даетъ ему вишень, и потомъ оживляетъ, или спасаетъ отъ смерти (З; ср. Д). Связь этой задачи съ предыдущими видна въ вар. А, гдѣ яблоки растутъ именно у воды, охраняемой змѣемъ. Извѣстно, что подобныя яблоки растутъ на стеклянной горѣ, т. е., на небѣ, у Яги-Гольды, въ царствѣ вѣчной жизни, что сами они символы вѣчной жизни, что, вмѣстѣ съ другими сокровищами (водами, кладами), могутъ временно находиться во власти темныхъ силъ; tertium comparationis между этѣми яблоками и жизнью, молодостью и пр., не ясно. Не знаемъ также, что это за порося земной свиньи (И, І) и птица пеликанъ (І).

Важнѣйшихъ окончаній этой сказки два. По одному врагъ, пользуясь тѣмъ, что охота Царевича осталась за дверьми чортовой мельницы, хочетъ его съѣсть; но пока богатырь моется въ банѣ, чтобы быть вкуснѣе, подоспѣваетъ охота и разрываетъ змѣя на части (Б, В). По друг. вар. мать, какъ бы въ шутку, крѣпко связываетъ богатырю руки, или хитростью заставляетъ отложить мечъ-самосѣкъ и поясъ, дающій силу (такой поясъ былъ и у

---

[68] Ср. Mannh., Germ. Myth. 398.

Тора), ея любовникъ убиваетъ, или только ослѣпляетъ, богатыря но чудесное существо (вила, Яга, млада недѣля) возвращаетъ ему жизнь, или зрѣніе. За тѣмъ месть змѣю и матери (А, И, І и др.). Нѣтъ сомнѣнія, что вся эта сказка есть исторія громоваго божества, змѣя, похитителя водъ и жены, одной изъ водъ, которая, подобно Егорьевымъ сестрамъ, «набралась духу нечистаго», стала женою врага, dâсапатнû.

Сказка о сватаньи на дочери змѣя или морскаго Царя принадлежитъ къ двумъ основнымъ типамъ, сходнымъ между собою по дѣйствующимъ лицамъ и по нѣкоторымъ подробностямъ.

Варіянты перваго типа — І (объ Иванѣ Голикѣ); Н, Аѳан. V, 164, Безногій и слѣпой богатыри; З, Буръ Храберъ; О, Аѳан. VII, 290, Вѣщій сонъ. По І. отецъ за дерзкое слово бросаетъ Ивана Голика въ море. Голика глотаетъ большая рыба, изъ которой онъ добывается на свѣтъ. Платье на немъ въ рыбѣ истлѣло, и онъ голый [69] встрѣчается съ поѣздомъ своего роднаго брата, который ѣдетъ сватать змѣеву дочку. Голикъ обѣщаетъ помогать брату, если тотъ обѣщаетъ слушаться его во всемъ. На пути Голикъ даетъ дорогу мышиному войску, поитъ своею кровью войско комаровъ, пускаетъ въ воду пару щукъ. Палаты змѣя обнесены желѣзнымъ частоколомъ, и на всякой палѣ по людской головѣ, только нѣтъ головъ на 12-ти паляхъ у воротъ. «Стали вони подходить, стала князевѣ туга до серця приступать, и рече Князь: «А на сихъ паляхъ, Иване Голику, чи не доведется наши головы понастромлювать?» Змѣй соглашается выдать за Князя меньшую изъ своихъ 14-ти дочерей, если онъ исполнитъ его задачи. Три задачи соотвѣтствуютъ тремъ встрѣчамъ на пути. Мыши, созванныя Голикомъ, перемолачиваютъ скирты на змѣевомъ гумнѣ, такъ что полоса къ полосѣ, солома къ соломѣ, зерно къ зерну; щуки находятъ перстень молодшей змѣевны, кинутый змѣемъ въ море; комаръ узнаетъ меньшую изъ 12-ти дочерей змѣя. Задачи этѣ соотвѣтствуютъ тѣмъ, которыя мы встрѣчали въ сказкахъ о женидьбѣ на бабиной дочери, и указываютъ на тождество змѣевой и бабиной дочери, героя тѣхъ сказокъ и Ивана Голика, настоя-

[69] Отсюда прозвище Голикъ или, по неизд. вар., Гольцовъ, т. е., Голецъ.

щаго и первоначально единственнаго героя этой. Сверхъ того, Голикъ, вмѣсто Князя, пускаетъ, по приказу змѣя, изъ огромнаго лука 50-типудовую стрѣлу и объѣзживаетъ кобылу, которою оборотилась меньшая змѣева дочь, при чемъ бьетъ эту кобылу обломками того лука. Первая изъ этѣхъ задачъ, при другихъ доказательствахъ, можетъ указывать на то, что Голикъ есть громовое божество, оружіе коего, кромѣ булавы — перища,—лукъ и стрѣлы. Оборачиванье кобылою говоритъ объ облачной природѣ змѣевны. Голикъ совѣтуетъ брату не доймать женѣ вѣры до семи лѣтъ: не смотря на это, Князь признается ей, что всѣ задачи ея отца могъ исполнить только Голикъ. Змѣевна изъ мести перерубила Голика по поламъ, а своего мужа повернула въ свинари. Оставшись безъ ногъ, Голикъ дружится съ безрукимъ богатыремъ, вмѣстѣ съ тѣмъ освобождаетъ Царевну отъ змѣя, который летаетъ къ ней и сосетъ груди, заставляетъ этого змѣя показать живущую и цѣлющую воду. Исцѣлившись, онъ отучаетъ братову жену отъ змѣинаго норову.

Въ И. объ отцѣ Царевны нѣтъ рѣчи. Вмѣсто Голика-Котома дядька-дубовая шапка. Задачи, которыя онъ исполняетъ за Ивана Царевича: изъ своего царства сбить булавою верхъ съ терема Царевны въ ея царствѣ; загадать Царевнѣ такую загадку, которой бы она не разгадала; порубить на дрова большой чугунный столбъ; объѣздить богатырскаго коня, для чего нужны чугунныя полѣнья. Послѣдняя задача есть, очевидно, искаженіе соотвѣтствующей задачи въ сказкѣ о Голикѣ. Передъ вѣнцомъ Царевна сильно сжимаетъ руку Ивану Царевичу и убѣждается, что не онъ богатырь, а его дядька. Остальное почти какъ въ вар. У. Вмѣсто змѣя сосетъ у дѣвицы груди Баба-Яга-костяная нога.

Въ вар. З. Голику соотвѣтствуетъ Буръ Храберъ (Кобыличъ), который, съ братьями, Иваномъ и Дмитріемъ, Царевичами, пріѣзжаетъ въ царство Царицы волшебницы. Благодаря Буру, Иванъ Царевичъ исполняетъ заданную ею задачу, [70] и становится ея мужемъ. Въ первую ночь она положила на Ивана Царевича руку— онъ и дышать пересталъ, положила ногу—онъ совсѣмъ умираетъ. Иванъ Царевичъ отпрашивается на улицу, мѣняетъ одежу съ Бу-

---

[70] См. ниже.

ромъ и посылаетъ его, вмѣсто себя. Буръ Храберъ взялъ съ собою три прута мѣдныхъ, да три желѣзныхъ, да три оловяныхъ, и когда Царица и съ нимъ захотѣла сдѣлать то же, избилъ на ней этѣ прутья. Избивши, онъ вышелъ и говоритъ Ивану Царевичу: «Ступай, теперь она смирна!» [71] Иванъ Царевичъ признается Царицѣ, что не онъ ее билъ, и отсюда ея месть. Она приказала выколоть Буру Храбру глаза, а Димитрію Царевичу, который соотвѣтствуетъ безрукому богатырю сказки о Голикѣ, отрубить ноги, остальное какъ въ У. Какъ общія черты этого послѣдняго варіанта, такъ въ особенности варіантъ З, имѣютъ сродство съ женидьбою Гуннара въ сказаніяхъ о Нифлунгахъ. Одинъ Сигурдъ достоинъ стать мужемъ Валкиріи и Брингильды, осужденной Одиномъ на земную жизнь, подобно тому, какъ только Голикъ, или Буръ, а не его братъ, можемъ выполнить извѣстныя задачи и добыть Царевну. Но Сигуръ женится на Гримгильдѣ или Гудрунѣ, сестрѣ Гуннара, и уступаетъ Брингильду этому послѣднему. Онъ проѣзжаетъ сквозь пламенную ограду, которою Одинъ окружилъ замокъ Брингильды и, выдавая себя за Гуннара, спитъ съ нею три ночи, положивши между нею и собою обнаженный мечъ. Или: въ первыя три ночи между Гуннаромъ и Брингильдою происходитъ борьба, которая кончается каждый разъ тѣмъ, что Брингильда связываетъ жениху руки и ноги своимъ поясомъ и вѣшаетъ его на гвоздь. Сигурдъ объясняетъ Гуннару, что сила его невѣсты кончится вмѣстѣ съ дѣвствомъ. Гуннаръ мѣняется платьемъ съ Сигурдомъ, который, выдавая себя за мужа Брингильды, одолѣваетъ ее и лишаетъ дѣвства. Тайна эта обнаруживается съ теченіемъ времени, и Брингильда жестоко мститъ Сигурду за оскорбленіе. Здѣсь, впрочемъ, и оканчивается сходство. Если, какъ думаю, сближеніе нашей сказки со Скандинавскою вѣрно, и если первоначально Буръ Храберъ, или Голикъ и его братъ, которому онъ добываетъ жену, — одно лице, то раздвоеніе это произошло еще до раздѣленія Славянскаго и Германскаго племени.

Въ вар. О. отецъ велитъ привязать Ивана, Кузнеческаго сына, къ столбу у проѣзжей дороги, за то, что тотъ не хотѣлъ

---

[71] Аѳан. V, 130—131.

разсказать своего сна. Проѣзжаетъ Царевичъ, отвязываетъ Ивана, но за то, что Иванъ и ему не хочетъ разсказать своего сна, сажаетъ его въ темницу, а самъ ѣдетъ свататься на Еленѣ Прекрасной. Этотъ сонъ, показавшій Ивану его будущія отношенія къ отцу и Царевичу, — только рамка, въ которую вставленъ главный разсказъ о сватовствѣ, и особенной важности не имѣетъ. Общаго со сказкою о Голикѣ то, что и здѣсь сынъ безъ вины страдаетъ отъ отца, но и этой чертѣ нельзя приписать большой древности. Сестра Царевича узнаетъ, что безъ Ивана ея братъ не высватаетъ Елены Прекрасной. Освобожденный ею Иванъ (=Голикъ, Буръ, Котома), вмѣстѣ съ одиннадцатью товарищами, совершенно на него похожими, ѣдетъ за Царевичемъ и нанимается къ нему на службу. Задачи Елены Прекрасной въ томъ, чтобъ три раза принести къ ея незнаемому свое подъ пару. При помощи шапки-невидимки и сапоговъ-скороходовъ, Иванъ узнаетъ, что въ первый разъ нуженъ башмачекъ подъ пару, въ другой селезень къ уточкѣ. Третья, самая важная, задача такая же, какъ въ 3: [72] Елена Прекрасная вызываетъ изъ моря своего дѣдушку, у котораго борода золотая, волоса на головѣ серебряные. Дѣдъ положилъ ей голову на колѣни и задремалъ. Она вырвала ему изъ головы три серебряные волоса, а Иванъ невидимкою—цѣлый пучокъ. Дѣдъ вскрякнулъ отъ боли, но Елена Прекрасная успокоила его, и онъ сталъ опять засыпать. Тогда Елена вырвала у него три золотые волоса, а Иванъ чуть не всю бороду оборвалъ. Дѣдъ вскочилъ и бросился въ море. Послѣ свадьбы Елена Прекрасная узнаетъ, что не мужъ ея хитеръ, а хитеръ его слуга; потребовала этого слугу на расправу, но ни какими уловками не могла отличить его отъ одиннадцати товарищей. Водяной дѣдъ Елены Прекрасной соотвѣтствуетъ Морскому Царю, отцу Василисы Премудрой, въ нижеслѣдующей сказкѣ. Въ Нѣмецкихъ вар. сказки о Маркѣ Богатомъ и Василіи Безсчастномъ, молодецъ идетъ на край свѣта за тремя золотыми волосами великана (или за тремя перьями изъ хвоста змѣя). Великанъ этотъ, какъ

---

[72] Гдѣ, впрочемъ Буръ Храберъ рубитъ голову золотоволосому дѣду. Въ варіантѣ сказки О (Худяк. III, 159. Двѣнадцать Микитъ) старшій Микита, какъ въ 3. Буръ, избавляетъ Царевну, которая въ первую ночь хотѣла было задушить мужа, те три прута мѣдныхъ, желѣзныхъ, жестяныхъ.

видно изъ подобнаго сказанія, записаннаго Саксономъ Грамматикомъ, есть Utgardaloki, одинъ изъ враговъ Тора (т. е., соотвѣтствуетъ нашему змѣю); отправляется за его волосами нѣкто Thôrkill въ которомъ видятъ самаго Тора. [73] Отсюда видно, что какъ небесный змѣй Вритра сталъ со временемъ обладателемъ земнаго моря, и какъ змѣй Аги притворился въ Сканд. морскаго великана Эгира, [74] имя коего въ нѣкоторыхъ собственныхъ именахъ получило даже нарицательное значеніе моря. [75] Такъ у насъ Водяной Дѣдъ съ золотою бородою и Морской Царь первоначально одно лицо со змѣемъ, а богатыри, имѣющіе съ нимъ дѣло, замѣнили громовое божество.

Варіянты сказки о Морскомъ Царѣ и Василисѣ Премудрой: П, Аѳ. V, 96; Р, тамъ же VI, 205; С, тамъ же 214; Т, тамъ же 218; У, тамъ же 233; Ф, Худяк. I, 60, Мужикъ и Настасья Адовна; Х, тамъ же III, 150; Ц, Škult. a Dobš., 38, Raduz a Ludmila; Ч, тамъ же 423, Surienka a Atalienka, Němcové, Slov. Poh. 61; Ш, Grimm, Märch. I, 285, № 56, Der Liebste Roland; Щ, тамъ же II, 135, № 113, De beiden Kunigeskinner.

Сказка эта, за исключеніемъ начала (о битвѣ звѣрей съ птицами и проч.), прибавленнаго въ нѣкоторыхъ вар., состоитъ въ слѣдующемъ. Морской Царь (Царь-некрещенный лобъ, Чудо-Юдо беззаконное, Адъ, Чортъ) вымогаетъ у Царя обѣщаніе отдать то, о чемъ тотъ у себя дома не знаетъ. А дома у Царя тѣмъ временемъ родился сынъ. Выросши, этотъ сынъ идетъ къ Водяному. На море прилетаютъ 12 уточекъ (голубокъ), дочерей Водянаго Царя, и скинувши сорочки (крылья), оборачиваются дѣвицами и купаются. Царевичъ крадетъ у одной изъ нихъ, Василисы Премудрой, сорочку, и не отдаетъ, пока та не обѣщаетъ стать его женою. При ея помощи Царевичъ исполняетъ задачи Водянаго Царя, потомъ бѣжитъ отъ него съ своею невѣстою, или женою. Василиса Премудрая спасаетъ себя и его отъ погони отца, оборачивая мужа въ шиповникъ, а себя въ розу и т. п.

---

[73] Mannuh. Myth. 203.

[74] Тамъ же 220.

[75] Рѣка Eider, Древн. Egidora, двери къ Эгиру, къ морю. Grimm, Myth. 219.

У самаго дома Царевичъ оставляетъ ее на время, но дома забываетъ объ ней совсѣмъ и собирается жениться на другой. Въ самый день свадьбы Василиса Премудрая напоминаетъ ему о своей любви и страданіяхъ. Онъ оставляетъ вторую невѣсту и беретъ первую. Многія частности въ этой очень извѣстной сказкѣ остаются непонятными, но можно вѣрно опредѣлить, кто такія дѣйствующія лица.

Къ сказанному выше о Водяномъ или Морскомъ Царѣ прибавимъ: У него въ подводномъ царствѣ такой-же свѣтъ, какъ у насъ: поля, луга, рощи и солнце свѣтитъ (Р). То же, какъ мы видѣли, говорится о подводномъ царствѣ Гольды, о томъ свѣтѣ, куда спускаются, или подымаются богатыри. Болѣе, менѣе ясные слѣды этого видны и въ разсказахъ о водяныхъ и русалкахъ, и во всѣхъ этѣхъ случаяхъ «тотъ свѣтъ» есть страна первоначально воздушная. Водяной Царь, подобно многимъ другимъ Индо-Европейскимъ водянымъ и морскимъ божествамъ, сначала царилъ надъ воздушнымъ моремъ. Вокругъ дворца Водянаго Царя стоитъ частоколъ, на каждой спицѣ по головѣ воткнуто, и только одна частоколина порожняя. Царевичъ боится, чтобы его головѣ не быть на этой спицѣ (Р, С, У). Та же черта въ У о змѣѣ, въ Серб. вар. сказки о Тугаринѣ, о Бабѣ (Ягѣ). Вѣроятно, эта черта указываетъ на отношеніе какъ Водяного и змѣя, такъ и Яги къ смерти. И не этою одною чертою Водяной Царь роднится съ Ягою и змѣемъ. Въ вар. Ц, Ч, Щ онъ раздвояется на двѣ личности (Ježibaba Ježibabel, вѣдьма и ея мужъ, водяной и его жена, которая пострашнѣе его), что напоминаетъ раздвоеніе Яги на дѣда и бабу, въ вар. Ш, переходящемъ въ разрядъ сказокъ о Гольдѣ, онъ прямо замѣняется вѣдьмою, то есть, Гольдою, Ягою. Въ Ц Ежибабель, потомъ Ежибаба гонятся за Радузомъ и Людмилою, оборотившись черною, сивою, красною тучею. Какъ змѣй замѣняется волкомъ и желѣзнымъ мнихомъ, такъ Водяной Царь медвѣдемъ, желѣзною шерстью и желѣзнымъ волкомъ. [76] Въ сказк. Аѳан. V, 131 Царь на охотѣ наклоняется воды изъ колодца напиться. Царь-Медвѣдь (какъ Водяной Царь

76 О желѣзномъ волкѣ есть, должно быть, сказка у Поляковъ. Ср. пословицу: «Baje jako o żelazném wilku.»

въ У и друг.), хватаетъ его за бороду и отпускаетъ только съ уговоромъ отдать, чего Царь дома не знаетъ. Тѣмъ временемъ Царица родила Ивана Царевича и Марью Царевну.[77] Въ другой подобной сказкѣ (Аѳ. тамъ же 227) ѣстъ людей во всемъ царствѣ и добирается до Ивана Царевича и Елены Прекрасной. Медвѣдь — желѣзная шерсть или желѣзный волкъ, котораго Царь подарилъ было дѣтямъ, какъ игрушку, но который потомъ ожилъ и выросъ.

Въ вар. П. Царевичъ встрѣчаетъ и беретъ къ себѣ на службу трехъ богатырей: Объѣдала, Опивала и Мороза-Трескуна, которые потомъ исполняютъ за него задачи Водяваго Царя. Объѣдало съѣдаетъ множество всякой стравы, Опивало заразъ выпиваетъ 40 бочекъ питья, Морозъ охоложаетъ чугунную баню, нарочно раскаленную до красна, чтобъ сжечь молодыхъ. Этотъ мотивъ сдѣсь вставной, и его настоящее мѣсто въ тѣхъ сказкахъ о сватовствѣ на Царевнѣ, въ которыхъ задачи, исполняемыя этѣми богатырями, единственныя. Тѣмъ не менѣе вставка эта знаменательна и основывается на томъ, что Иванъ Царевичъ нашей сказки есть одно лицо съ тѣми, которымъ служатъ этѣ богатыри въ другихъ сказкахъ. Въ Г. Сучичъ добываетъ дочь невѣрнаго Царя при помощи Мороза, Поѣдайла, Попивайла и, сверхъ того, Посовайла, который какъ двинется по скамьѣ, утыканной острыми гвоздями, такъ всѣ гвозди пригнетъ; человѣка Мухи, который, оборотившись мухою, показываетъ Сучичу, которую изъ 12-ти Царевенъ выбрать человѣка; Ястреба, который ловитъ Царевну, когда она оборотилась птичкою, и человѣка, «що воду на лозѣ чёпля», который, развѣшавши, какъ ткань, всю воду пруда по лозамъ, находитъ Царевну, оборотившуюся рыбкою. Въ вар. И. Ивану Быковичу служатъ въ такомъ же дѣла мастера ѣсть, пить, въ банѣ париться, ершомъ плавать и звѣздочетъ. Но Сучичъ и Быковичъ — образы громоваго божества, слѣдовательно, и Иванъ Царевичъ въ вар. П—то же. Сами богатыри Поѣдало, Попивайло и проч. не что иное, какъ олицетворенія отдѣльныхъ

[77] Дальше разсказывается, какъ медвѣдь отыскалъ этѣхъ дѣтей, и какъ они бѣжали отъ него. Ср. варіантъ сказки о Морскомъ Царѣ Аѳ. V, Ш, слѣд. и сказки о бѣгствѣ отъ Яги.

свойствъ, какъ разложеніе одного богатыря, именно того, что сватается на Царевнѣ. Подобнымъ образомъ въ вар. О. 12 Ивановъ — разложеніе одного Ивана, въ У и З. Голикъ или Буръ и его братъ — одно лицо. Съ нѣкоторою вѣроятностью это можно вывести изъ домашнихъ источниковъ. Въ вар К. (Аѳ. V, 118) самъ Покотигорошко есть объѣдало, а по тому въ помощи такого богатыря не нуждается. Онъ идетъ отымать братьевъ и сестру отъ змѣя. Встрѣчаетъ череду. «Съѣжь у меня, говоритъ ему чередникъ, найбольшаго вола, тогда отымешь.» Покотигорошко съѣдаетъ. То же при другой и третьей встрѣчѣ говорятъ ему чабанъ и свинарь. И самъ змѣй даетъ ему задачу съѣсть по 12-ти воловъ, барановъ, кабановъ, и уже когда тотъ съѣлъ, бьется съ нимъ на току. Въ Словацкой сказкѣ Němc. Poh. 615, богатырь Mrdotús (что усомъ моргаетъ), который, какъ Дубыня, рветъ деревья съ кореньями и, моргнувши усомъ, наводитъ морозъ, идетъ освобождать Царевну, похищенную Ежибабою, ему служатъ Быстроокій, Долгій и Широкій. Послѣдній выпиваетъ полъ озера, въ которое Яга бросила перстень Царевны, а первые два находятъ этотъ перстень; Широкій съѣдаетъ за разъ 12 мѣръ хлѣба и выпиваетъ 12 бочекъ вина; Мѐрдоусъ охоложаетъ раскаленную баню и добываетъ Царевну. Баба посылаетъ за ними войско въ погоню, Широкій его пожираетъ, а Мѐрдоусъ побиваетъ морозомъ. Такимъ образомъ въ этой сказкѣ соотвѣтствующее Ивану Царевичу, которому служитъ Морозъ, есть само Морозъ. Сравненіе разсматриваемаго мотива съ Индійскими и Германскими миѳами вполнѣ убѣждаетъ въ тожествѣ Ивана Царевича съ Объѣдаломъ и другими подобными богатырями, и всѣхъ ихъ съ громовымъ божествомъ. Индра самъ естъ Опивало. Онъ выпиваетъ за разъ тридцать рѣкъ; животъ его отъ божественнаго напитка Сомы вздувается подобно морю. Торъ на состязаніи у Утгардалоки (=Водяному Царю) выпиваетъ полъ океана, отъ чего пошли въ морѣ приливы и отливы. О его обжорствѣ есть тоже извѣстія. [78] Что до Мороза, то, быть можетъ, онъ отождествленъ съ громомъ, какъ Трескунъ. Такимъ образомъ главныя изъ упомянутыхъ богатырей имѣютъ миѳическія основа-

---

[78] О состязаніи Тора съ товарищами у великана Утгардалоки, и о сказкѣ о Царевичѣ и его слугахъ см. Wolf, Beitr. I, 90 и слѣд., Myth. Germ. 96 и слѣд.

нія въ качествахъ, приписываемыхъ громовому божеству, другіе обязаны своимъ происхожденіемъ смѣшенію различнымъ сказокъ и забвенію ихъ смысла, которое дало возможность умножать ad libitum число задачъ и ихъ исполнителей.

Изъ другихъ задачъ нѣкоторыя связываютъ нашу сказку со сказками о Голикѣ, о пасеньи бабиной кобылы, объ освобожденіи бабиной дочери. Встрѣчаемая въ большой части варіянтовъ задача узнать свою невѣсту; въ вар. Т. имѣетъ такой видъ: Царь-некрещенный лобъ оборачиваетъ трехъ своихъ дочерей сначала кобылицами, потомъ голубками, наконецъ дѣвицами, и каждый разъ Иванъ Царевичъ узнаетъ свою суженую. Этѣ оборачиванья соотвѣтствуютъ тремъ видамъ, въ которыхъ являются бабины дочери, и убѣждаютъ въ тождествѣ этѣхъ послѣднихъ съ дочерьми Водянаго Царя. Объѣзживанье неѣзжалаго жеребца есть, какъ упомянуто, искаженіе задачи въ У. объѣздить змѣеву дочь, кобылицу, соотвѣтствующей пасенью бабиной кобылы. Что касается до этой послѣдней задачи, то, какъ скрываются три раза бабины кобылы, оборачиваясь то рыбой, то птицей, то звѣремъ, такъ въ И. и др. сказкахъ того же разряда, скрывается отъ богатыря Царевна, оборачиваясь то тѣмъ, то сѣмъ, и богатырь находитъ ее при помощи своихъ товарищей, Быстроокаго, Длиннаго и проч. Животныя, помогающія богатырю въ сказкѣ о пасеньи бабиныхъ кобылъ и въ сказкѣ о Голикѣ, являются и здѣсь, съ тою разницею, что здѣсь они исполняютъ приказанія невѣсты богатыря: они ея работники. Мыши смолачиваютъ 300 скирдъ пшеницы, не ломая, сноповъ не разбивая; пчолы строятъ церковь изъ чистаго воску. Въ Нѣмецкой сказкѣ Щ. ихъ замѣняютъ эльбы (Erdmännekens). Миѳическій смыслъ этого всего недовольно ясенъ. Нѣкоторыя задачи, на пр., вырубить лѣсъ стекляннымъ топоромъ, вычистить прудъ стекляною лопатою, выносить изъ озера воду рѣшетомъ, за ночь землю вспахать, засѣять, хлѣбъ выростить, сжать и проч., каменья смолоть и хлѣба напечь (Ф, Ц, Щ), не смотря на то, что исполняются по приказанію Царевны, могли бы быть приписаны самому богатырю, т. е., громовому божеству, оружіе коего не только, молотъ, или булава, но и топоръ, божеству пашущему, судя по нѣкоторымъ признакамъ—мелющему, божеству пьющему. Въ пользу этого предположенія говоритъ то, что выше, хоть не

этѣ, такъ подобныя, задачи исполнялись богатырями, замѣняющими само божество. Въ такомъ случаѣ помочь Царевны могла развиться изъ очеловѣченія самаго богатыря, въ слѣдствіе котораго у него не хватило силъ исполнить трудныя задачи, а съ другой стороны изъ сочувствія освобождаемой Царевны своему освободителю.

Забвенія богатыремъ Царевны нельзя признать за выраженіе разобщенія въ интересахъ и различія въ самой природѣ между витяземъ-женихомъ, обыкновеннымъ смертнымъ, и его суженою, вѣщею, сверхъестественною женщиною», [79] по тому что очеловѣченіе героя есть черта относительно позняя, и что первоначально и натура витязя, какъ его невѣсты, божественна. Скорѣе слѣдуетъ сравнить это забвеніе съ тѣмъ, что въ другихъ сказкахъ богатырь-Перунъ, освободивши Царевну, исчезаетъ на нѣкоторое время, или умираетъ. Въ основаніи лежитъ здѣсь не сознаніе кореннаго различія естественно человѣческаго и божественнаго, а извѣстное явленіе внѣшней природы.

Въ змѣѣ-тучѣ замѣтно два основныя представленія: представленіе покрыванья, скрыванья, которое видно въ Санскр. названіяхъ змѣя Вритра, Вала (то и другое собственно, покрывающій, т. е., небо, или свѣтила или скрывающій, т. е., небесныя воды), въ сближеніи змѣя-тучи съ горою (ср. Berg и bergen, берегъ и беречь), и представленіе питья, впиванья. Остановимся на этомъ послѣднемъ. Трудно рѣшить, имѣютъ ли слова съ предполагаемымъ, или несомнѣннымъ, значеніемъ тучи, какъ дуга, туча (ср. Польск. tęcza, радуга), сморчъ, отношеніе къ змѣю; но, такъ какъ слова со значеніемъ литья, теченья переходятъ къ значенію питья, или на оборотъ, то вѣроятно, что дуга, туча, сморчъ значитъ собственно: нѣчто вбирающее въ себя, впивающее влагу, [80] что согласно съ представленіемъ тучи существомъ враждебнымъ плодородію земли. Представленіе изсушенія есть въ Санскр. Сушна. Подобно тому, какъ Г. Аѳанасьевъ принялъ огненнаго змѣя за Перуна, существо опло-

---

[79] Буслаевъ, Богатыр. эп. Русскій Вѣстн. 1862, Сент.

[80] О нѣкотор. симв. 93 96.

дотворяющее, и Сушну считали за свѣтлое божество (Адитја, солнце); но Кунъ, основываясь на положительныхъ указаніяхъ, думаетъ, Сушна (собств. изсушающій), врагъ Индры, тождественъ съ змѣемъ-тучею, который держитъ небесную влагу въ своемъ замкѣ, или въ пещерѣ, и не даетъ ей изливаться на землю, съ однимъ изъ мрачныхъ, враждебныхъ Асуровъ, змѣемъ Вритрою (иначе Бала, Али), который тоже называется изсушающимъ, Сушатъ.[81] Быть можетъ подобное представленіе впиванья, изсушенья заключено и въ нѣкоторыхъ Славянскихъ названіяхъ змѣя. Польск. smok, Чеш. zmek (zmak, smok), змѣй, основываясь на Польск. smok, смерчь, трава морская, можно сблизить съ смоктать, сосать, къ Серб. смокъ, opsonium, приправка къ пищѣ, какъ сыръ, каймакъ, сало, лой (ср. переходъ отъ значенія литья къ жиру, въ лой отъ ли-ти), такъ что смокъ, змѣй, будетъ собств. значить сосущій. Быть можетъ Чешск. plivník, plevník, plevel, ohnivy drak, o němž domnění, že bohatství přináší (Jungmann), относится къ кор. плу-плю, съ предпологаемымъ значеніемъ лить и пить, Луж. plon, idem, можно по корню сблизить со Слав. плѣ-мѧ, Чеш. plenný, plínný, Слов. plěnný, plemenitý, plemenný, plodný, co mnoho semene dává, plíný oves = bohaty, Польск. plenić, plonić, plennym, czyli plodnym czynić, удобрять, родить; plenny противополагается слову plonny, Чеш. plany, безплодный. Во всѣхъ этѣхъ словахъ основное представленіе можетъ быть лить; впрочемъ, отсюда еще не видно, соединялось ли со словомъ plon значеніе безплодности, изсушенья, или нѣтъ.

Независимо отъ всякихъ словопроизводствъ, вѣрно, что змѣй представляется и вѣщимъ, чувствующимъ жажду. Въ Маркѣ Бранденбургской люди слышали и видѣли, какъ змѣй, припавши къ своему корыту, громко лакалъ воду.[82] По Серб. пѣснѣ:

Змај пролетѣ съ мора на Дунаво,
И подъ криломъ пронесе дѣвойку,
Подъ едніемъ ліепу дѣвойку,
А подъ другимъ рухо дѣвоячко;
Алъ е змаю жедя додіяла,
Исподъ крила испусти дѣвойку,
Пакъ е посла за гору на воду. (Карадж. Пѣс. I, 163).

---

[81] Zeitschr. für vergl. Sprachf.; Wolf, IV; 424.

[82] Wolf, Beitr. II, 321.

Само собою, змѣй первоначально пьетъ небесную воду. Вода эта представлялась молокомъ небесныхъ коровъ-тучъ, откуда повѣрье, что пожаръ отъ громоваго удара можно погасить только молокомъ, т. е., дождемъ. [83] Отсюда повѣрье, что лѣсовой измокъ (т. е., смокъ, противополагаемый, не знаю, основательно ли, домовому смоку, приносящему богатство) моритъ у хозяевъ скотъ, дѣлаетъ нивы ихъ неурожайными, ночью высасываетъ у коровъ молоко», [84] т. е., высасывая молоко тучъ, дождь дѣлаетъ нивы безплодными, а потомъ, по обыкновенному переходу мысли, сѣетъ уже не небесныхъ, а земныхъ коровъ, и тѣмъ причиняетъ имъ болѣзнь и смерть. [85] Быть можетъ сюда же относятся слѣдующіе предразсудки: «musíli se mlíko nesti přes vodu, vhodi do neho selka trochu soli, aby kravam ne uškodilo», [86] т. е., вода истощаетъ тѣхъ коровъ, молоко коихъ переносятъ черезъ нее безъ соли, которая и у Нѣмцевъ кладется въ молоко, для предохраненія коровъ отъ вѣдьмъ; [87] подобнывъ образомъ вода изсушаетъ и людей: «kdo má řymu (ῥεῦμα, насморкъ), kdo trpí na suchotě a úbytí, nemá choditi přes vodu, nebot' voda tyto nemoci zmnožuje». [88]

Тучи, воды небесныя, представляются и дѣвицами. О похощеніи этѣхъ дѣвицъ змѣемъ говорятъ вышеприведенныя сказки. Съ теченіемъ времени, какъ небесныя коровы, задаиваемыя змѣемъ, замѣнены земными, такъ и небесныя дѣвицы, похищенныя змѣемъ—земными, къ которымъ онъ летаетъ по ночамъ. Змѣй является прелюбодѣемъ именно въ силу лежащаго въ немъ представленія питья, по тому что пить въ народной символикѣ значитъ

---

[83] По Чеш. повѣрью именно козьимъ (Houška III, 182); по Малорус. какимъ ни будь.

[84] Древл. Брун. пред. 23.; Аѳан. Зоом. Бож. II, 107 — 108.

[85] Другое представленіе вреда напоминало скоту змѣемъ въ названіи чумы рогатаго скота змѣинымъ пострѣломъ (Даля, Словарь).

[86] Houška, III, 179.

[87] Wolf, Beitr. I, 227.

[88] Houška III, 54.

любить, и прежде всего плотскою любовью. [89] Сближеніе питья и любви основано частью на томъ, что какъ жажда, заставляющая пить, есть, по воззрѣнію языка, огонь, такъ и любовь, частью на непосредственномъ переходѣ питья и литья къ изливанью сѣмени и оплодотворенію. Свидѣтельства языка объ этомъ послѣднемъ переходѣ несомнѣны. Змѣй, по одинаковому указанію Серб., Малор., Польск. и, кажется, Великоруск. повѣрьевъ, [90] истощаетъ женщинъ своею любовью, но не оплодотворяетъ, въ чемъ нѣтъ ни какой надобности видѣть вліяніе Христіянства, измѣняющаго благотворныя миѳическія существа въ зловредныя. По Серб. пѣснѣ Царица Милица, къ которой летаетъ змѣй «е сетна, невесела, у образу блѣда и похмула». То же говоритъ о Царевнѣ и Малорос. сказка про Голика, при чемъ, согласно со сказаннымъ выше, плотская любовь замѣнена сосаньемъ, именно, такъ какъ молоко сближается съ кровью, [91] сосаньемъ крови изъ грудей.

Мы не можемъ удовлетворительно объяснить всѣхъ чертъ змѣя, приносящаго богатство, котораго можно бы скорѣе считать за благодѣтельное существо, чѣмъ того, о которомъ была рѣчь до сихъ поръ; однако полагаемъ, что оба змѣя собственно— одно существо. Какъ одинъ, такъ и другой, существа вредныя. Змѣй крадетъ богатство для своего хозяина, какъ Вритра—небесныя воды. Онъ отчасти полезенъ однимъ, но вреденъ большинству. Онъ не только носитъ добро, но, напротивъ, несетъ цѣлый

---

[89] Число примѣровъ, приведенныхъ въ моей статьѣ «О нѣкоторыхъ символахъ» и пр. (12 — 14), можетъ быть значительно умножено.

[90] Сах. Ск. Р. Н. II, 7, 5.

[91] «Да пустимъ піетлу крвъ,» рече дѣтко у шали, кадъ хоте, да се мокри.» Караджь. Посл. 54. Ср. «Пусти баба коню крвъ, а телету мліека», говоре дѣца, метнувши травку кунице у носъ и тукути одоздо едномъ пестйцомъ другу, коя травку подъ носомъ држи, и тако чине, докъ не удари крвъ изъ носа.» (Тамъ же 266). Громовой пожаръ гасится не только молокомъ, но и мочою. По Нѣмец. предразсудку, кто мочится подъ церковью, у того, вмѣсто мочи, будетъ кровь, или молоко (Wolf, Beitr. I, 236). Всѣ этѣ сближенія молока, крови и мочи основаны на томъ, что дождь представляется или молокомъ тучъ, или мочою громоваго божества, или кровью, текущею изъ пораженнаго перуномъ змѣя.

грузъ вшей, чтобъ произвести гдѣ ни будь скотный падежъ.[92] При томъ онъ сходенъ съ тучею: когда несетъ золото, то летитъ весь огненный, когда серебро—бѣлый, мѣдь—желтый, а набравши ржи, или пшеницы, изъ гумна, вылетаетъ оттуда чорною тучею.[93] Онъ гремитъ, подобно тому, какъ змѣи, враги громоваго божества, сами мечутъ въ него перуны. «Чую грôмъ загремѣвъ. Зимою, та грôмъ загремѣвъ. Дивлюсь, змій такъ и розсыпався искрами у Лепурчиному саду».[94]

14. Выше мы видѣли, что змѣй или дивъ замѣняются норкою звѣремъ, бѣлымъ, или желѣзнымъ, волкомъ: волкъ, какъ извѣстно, называется и просто звѣремъ. Такая замѣна имѣетъ столько основаній, что мы считаемъ волка за другую форму миѳическаго змѣя. У Чеховъ, начиная съ Троицы, летаетъ огненный змѣй plívnjk, называемый vlkoun.[95] Не думаемъ, чтобы приставка этого слова во многомъ измѣняла значеніе корня vlk. По средневѣковому Нѣмецкому повѣрью, десятигодовалый волкъ рожаетъ змѣй (Nattern), а мелкія змѣи, по Слав. повѣрью, пошли отъ большихъ миѳическихъ змѣевъ; Скандин. Локи произвелъ на свѣтъ волка Фенрира (Fenris ûlfr), который, при концѣ свѣта, въ сумерки боговъ, проглотитъ руку свѣтлаго бога Тира, и огромнаго змѣя, окружающаго міръ, въ имени коего Jormen-gandr вторая половина (gandr) значитъ опять таки волкъ.[96] Какъ змѣй скрываетъ свѣтила, и какъ волкъ, фенриръ есть врагъ свѣтлаго небеснаго божества, такъ и волкъ, названный въ одной Малорос. загадкѣ темнотою, есть врагъ солнца. По извѣстію, сообщаемому Срезневскимъ, «папороть называется Хорватами suncec; говорятъ, что она расцвѣтаетъ, когда солнце побѣдитъ черкаго волка (она цвѣтетъ, какъ извѣстно, въ ночь на Купала), и что нечистые духи хотѣли бы не допустить цвѣтка до расцвѣта, но не могутъ.»[97] Славянское повѣрье, не упоминая о волкѣ, го-

---

[92] Wolf. II, 338—341.

[93] Боричевскій 56.

[94] Основа. 1861, Май. Хуртовина. 71.

[95] Hanuš, Kalend. 165.

[96] Grimm, Myth. 1049.

[97] Объ обож. солнца 45.

ворить о враждѣ нечистой силы вообще съ солнцемъ: «Когда солнце выходитъ изъ своихъ чертоговъ гулять по свѣту, нечистая сила сходится вокругъ нихъ, всюду прячется и выжидаетъ возвращенія солнца, чтобы его захватить и умертвить, но всегда остается безсильною и разбѣгается при одномъ приближеніи солнца.» [98] Подъ нечистою, т. е., темною, силою можемъ здѣсь разумѣть съ такимъ же правомъ змѣя, какъ и волка: трава, извѣстная подъ именемъ Купало, называется иначе лютякъ, лютикъ, борецъ, преградъ, волкобой, по тому что сила ея прогоняетъ нечистыхъ духовъ, принимающихъ на себя образъ волка. [99] Какъ змѣй Ала, такъ и волкъ, гонитъ облака, т. е., самъ есть облако и пожираетъ свѣтила, т. е., покрываетъ ихъ мракомъ: «облакы гонештеи оть селянь влькодлаци нарицаются; егда оубо погыбнеть лоуна, или сльньце, глаголють: влькодлаци лоуну изѣдоше, или сльньце» (Lexicon paleosl. Изъ перевода Кормчей).

Не видимъ причинъ соглашаться съ тѣми, которые считаютъ Слав. повѣрья, связывающія волкодлака съ упыремъ, за искаженія древнихъ миѳовъ. Напротивъ, повѣрья этѣ поясняютъ значеніе миѳическихъ образовъ, указывая на ихъ связь. У Сербовъ (у Рисну) Єдогоня или, съ сохраненіемъ начальной согласной, Вѣдогоня — «човѣкъ, изъ коега у сну изиде духъ (одъ прилике, као изъ вѣштица). Оваки духови по планини извалюю древета те се нима бію измедю себе, на прим., Бокески съ Неаполитанскима, па кои надвладаю, они родъ одъ лѣтине привуку на свою землю; они и онако ломе горе и валяю велико камене» (откуда посл: «Якъ као Єдогоня»). Кадъ умре човѣкъ,

---

[98] Тамъ же 44 — 45.

[99] Аѳан. Зоом. бож. II, 4. Ср. траву звѣробой (звѣрь=волкъ), съ ярко-желтыми цвѣтами. Впрочемъ, о миѳич. свойствахъ этого растенія ничего не извѣстно.

Съ ораньемъ змѣемъ, о которомъ была рѣчь въ первой статьѣ, ср. пословицы, отрицательно говорящія объ ораньи волкомъ: «Вовка въ плугъ, а вонъ къ чорту въ лугъ;—Trudno wilkiem orać; Wilkiem orać — ostatnia; z vlka ne brzo bude orač, a z zemana žák; věkem vlkem orâli ne budeš, an rohóv nemá.» Лит.: «Vilkù ne arsi, nors pobarsi ar pakarsi» (волкомъ орать не будешь, развѣ съ нимъ повздоришь и повѣсишь); «Su vilkù ne arsi, su meszke neekasi» (волкомъ не будешь орать, ни медвѣдемъ бороновать).

за коега се мисли, да с едогоня, ударе му глогово трне подъ нокте и ножемъ црніехъ кора испресіецаю жиле исподъ колѣна, да не би могао излазити изъ гроба, као вампиръ.» (Караджиъ. Рѣчн. Вѣдогоня). Вѣдогони при жизни привлекаютъ урожай на свою землю, конечно, такимъ же образомъ, какъ змѣи Вильвы въ Волошскомъ повѣрьи и волкодлаки въ вышеприведенномъ мѣстѣ Кормчей, т. е., гоняя облака: По смерти вѣдогоня становится упыремъ; противъ него принимаются такія же мѣры, какъ противъ упыря. Отсюда выводимъ, что какъ змѣй и волкъ, такъ волкъ и упырь—облачныя существа, нѣкогда совершенно тождественныя между собою. Если Сербск. вукодлакъ значитъ упырь, и Волошск. упырь—человѣкъ, превращающійся въ волка, стало быть, волколакъ, то здѣсь не смѣшеніе первоначально различныхъ миѳовъ а признаніе тождества сродныхъ. Утверждать противное, опираясь на томъ, что волколакъ есть оборотень, а упырь будто бы чисто человѣкообразное существо, было бы столь же невѣрно, какъ считать того змѣя, который, прилетѣвши къ женщинѣ, оборачивается молодцомъ несказанной красоты, не за одно лицо съ тѣмъ, который, оставаясь змѣемъ, сосетъ кровь изъ грудей. Та разница между вѣдогонею и упыремъ, что первымъ бываетъ душа во время сна, подобія смерти, а вторымъ по смерти — несущественна, по тому что, по нѣкоторымъ извѣстіямъ, всѣ признаки упыря можетъ имѣть человѣкъ и при жизни. Но существенно то, что вѣдогоня есть именно душа. Мы видимъ здѣсь отождествленіе души злаго человѣка съ змѣемъ и волкомъ, образами враждебныхъ явленій природы, подобное отождествленію животныхъ образовъ душъ, живущихъ у Гольды-Яги съ самою Гольдою или Ягою. Съ одной стороны образы волка и змѣя, подобно всѣмъ животнымъ образамъ, стремились къ очеловѣченію, съ другой душа человѣческая сама приняла упомянутые образы: отсюда упырь есть человѣкъ-оборотень (то есть, сказанія о немъ сохраняютъ память его прежнихъ формъ), или мертвый человѣкъ(душа) со всѣми признаками враждебнаго жизни явленія природы.

Руск. упирь (и упырь, гдѣ ы объяснить трудно), Польск. upir (чаще upior, гдѣ io изъ ie), Сербск. упирина, genius aëreus (стало быть, єдогоня), вампиръ (гдѣ вамъ удовлетворительно объясняется старинною формою предлога у, Чешскимъ au,

въ Польской wądoł, wąwoz, wątor), можно отнести къ корню пи такъ что упиръ, существо пьющее, упивающееся. Изъ этого основнаго представленія вытекаютъ всѣ тѣ значенія, какія мы видѣли въ змѣѣ, разумѣется, съ нѣкоторыми особенностями.

О томъ, что упырь наводитъ голодъ (т. е., неурожай отъ недостатка дождей), можно заключить изъ слѣдующаго. У Сербовъ «у вріеме глади често га (вукодлака) привидяю око воденица, око амбара житніехъ и око чардака и кошева кукурузіехъ» (Рѣчн. Вукодл.), гдѣ онъ поѣдаетъ, вѣроятно, хлѣбъ, и тѣмъ причиняетъ голодъ. Въ Червоной Руси разсказываютъ слѣдующее: Въ одномъ селѣ былъ моръ, и народъ въ страхѣ разбрелся по лѣсамъ. Одинъ хозяинъ остался еще дома, чтобь напечь хлѣба. Ночью, когда онъ началъ вынимать хлѣбъ изъ печи, отворились двери, вошелъ огромный пестрый хортъ и огненными глазами сталъ смотрѣть на хлѣбъ. Хозяинъ разломилъ и бросилъ ему сначала одинъ хлѣбъ, потомъ другой. Хортъ проглотилъ и вышелъ. Вскорѣ послѣ того прекратился моръ и народъ воротился изъ лѣсовъ. Черезъ сколько-то времени случилось тому же хозяину быть въ одномъ дальнемъ городѣ и встрѣтить тамъ какъ будто видѣннаго когда-то человѣка. Этотъ человѣкъ, богатый мѣщанинъ, пригласилъ его къ себѣ и за чаркою разсказалъ слѣдующее: «Помнишъ, какъ во время мору ты пекъ хлѣбъ? Я былъ тотъ хортъ, и счастье твое, что ты мнѣ далъ хлѣба. Я былъ очень голоденъ, и если бъ посмотрѣлъ на тебя, пропалъ бы ты со всею семьею.»[100] Связь мора съ голодомъ здѣсь очевидна: моръ прекращается, когда хортъ (волколакъ; волкъ и въ другихъ случаяхъ замѣняется собакою, на пр.: онъ зовется въ Малороссіи Юровою собакою) насытилъ свой голодъ хлѣбомъ; во время мора онъ насыщалъ себя, конечно, людьми.

Волколаки сосутъ скотъ. Извѣстно, что Св Власій, конечно, по сходству своего имени съ Волосомъ, скотьимъ богомъ, считается покровителемъ скота и лошадей. Въ день этого Святаго (11-го Февраля) хозяева окропляютъ Крещенскою водою рогатый скотъ, овецъ, лошадей и даже курей, ставятъ по угламъ хлѣвовъ прутики освященной вербы, курятъ ладономъ,

---

[100] Wahylew., O upir. a widm. 244.

думая изгнать нечистую силу и предохранить скотъ отъ падежа... Точно такой обычай и въ Малороссіи. Тамъ думаютъ, что въ это время вулколаки (вѣроятно, ошибка, вм. вовкулаки), обращающіеся въ собакъ (какъ выше) и чорныхъ кошекъ, сосутъ молоко у коровъ, кобылъ, овецъ, наводятъ падежъ на рогатый скотъ и душатъ лошадей. [101] У Волоховъ есть приколичь (женск.), родъ упыря, съ той разницею, что это живой человѣкъ, какъ вовкулакъ, который по ночамъ собакою рыщетъ по пастбищамъ и селамъ, однимъ прикосновеніемъ умерщвляетъ лошадей, рогатый скотъ, овецъ, свиней, пьетъ ихъ кровь (deren Lebenssäfte an sich zieht, выраженіе, очень неопредѣленное), по чему онъ всегда здоровъ и свѣжъ на видъ (извѣстная примѣта и упыря во гробу). Примѣта такого человѣка — собачій хвостъ, которымъ заканчивается позвоночный столбъ. [102] Такимъ образомъ въ немъ два остатка прежняго животнаго образа: оборачиванье собакою и хвостъ, какъ у вѣдьмы и Сканд. Гульдры. Извѣстій о томъ, что люди, которые оборачиваются волками, рѣжутъ скотъ, какъ простые волки, такъ много, что мы ихъ выписывать не будемъ. [103] Питье молока связывается съ рѣзаньемъ скота въ слѣдующемъ Хорватскомъ разсказѣ: Одинъ человѣкъ былъ волчьимъ пастыремъ (vučji pastir), старшимъ надъ семью волками. Такіе оборотни или только по временамъ оборачиваются волками, или постоянно до поры въ волчьей шкурѣ. Пошелъ онъ по селамъ просить молока (эти пастыри очень любятъ молоко). Одна женщина не дала ему молока, да еще выругала, за что онъ послалъ своихъ волковъ на ея скотъ. [104]

Упырь пьетъ, высасываетъ кровь изъ людей. Такимъ упыремъ становится человѣкъ обыкновенно по смерти. Является упырь въ человѣческомъ образѣ; но что ему приписывались превращенія, о томъ говоритъ извѣстное мѣсто изъ Іоанна Екзарха

---

[101] Терещ. Б. Р. Н. VI, 38.

[102] Schott, Wal Märch. 298.

[103] У Нѣмцевъ ср. Grimm, Myth. 1049.

[104] Valjavec. 94; ср. тамъ же 92.

Болгарскаго: «тѣло свое хранитъ мертво, и летаетъ орломъ, ястребомъ, и ворономъ, и дятлемъ, рыщутъ лютымъ звѣремъ и вепремъ дикимъ, волкомъ, летаютъ змiемъ, рыщутъ рысiю и медвѣдемъ». Изъ современныхъ извѣстiй замѣтимъ: у Сербовъ «Вукодлакъ се зове човѣкъ, у кога послiе смрти 40 дана уде некакавъ дяволски духъ и оживи га (човѣкъ повампири се). Потомъ вукодлакъ излази нотю изъ гроба и дави люде по кутяма и пiе крвъ нихову... Како почну люди много умирати по селу, онда почну говорити, да е вукодлакъ у гроблю а гдѣ кои почну казивати, да су га гдѣ нотю видѣли съ покровомъ (саваномъ) на рамену... Кажу, да таковога вукодлака надю у гробу, а онъ се угоiо, надуо и поцрвенѣо одъ людске крви... Онъ се може провути и крозъ наймаию рупицу, за то не помаже одъ нега врата затворати, као ни одъ вѣштица» (Рѣчн. Вукодлакъ). Такая способность проходить сквозь самыя тѣсныя щели происходитъ отъ того, что волкодлакъ есть душа. У Болгаръ вампиръ сосетъ кровь изъ ушей младенцевъ и взрослыхъ. Подобно этому у Поляковъ волкъ—дѣтское пугало: «wilk cie zje;» «wilkołak dzieci nabawia trwogi» (Linde). Караджичъ говоритъ: «Кадъ се каквой жени не даду дѣца, онда надѣне дѣтету име Вукъ, еръ мисле, да имъ дѣцу вѣштице ѣду, а на вука не тє смѣти ударити. За то су имени овако име надѣли» (Рѣчн. Вукъ). «Чуй, пуче (плъкъ = Volk) и народе! роди вучица вука свему свiету на знане, а дѣтету на здравле», повиче бабица, пошто одреже пупакъ мушкоме дѣтету онога чоека, коме су дѣца прiе мрла» (Посл. 350). Выше мы видѣли, что нетолько вѣштица, но и волкъ моритъ дѣтей, изъ чего слѣдуетъ, что здѣсь можетъ быть такой смыслъ: «чтобъ волкъ не съѣлъ дитяти, назвали дитя волкомъ, по пословицѣ, что и «воронъ ворону ока не выклюетъ.» У Болгаръ, какъ скоро услышатъ о вампирѣ, то по нѣсколько семействъ собираются на ночлегъ въ одну комнату, и двое изъ мужчинъ съ горящими лучинами поочередно стоятъ до свѣта на сторожѣ. Если кто изъ спящихъ начнетъ сильно храпѣть, или стонать во снѣ, то не спавшiй тотчасъ будитъ всѣхъ, и тогда начинаютъ искать вампира (который давилъ невидимкой, какъ мара-душа). Если вампиръ въ теченiе трехъ мѣсяцевъ не будетъ пойманъ, то онъ уже принимаетъ на себя какую-то плоть и называется варколакомъ, и тогда нападаетъ на женщинъ... Вампиръ (если его

не найдутъ), послѣ года принимаетъ на себя тѣло человѣческое, такъ что трудно различить его отъ человѣка.» [105] По Маророссійскому повѣрью «упира ище за житя можно пôзнати: вôнъ бувае дуже червоный на лицѣ, нибы увесь изъ крови. По смерти, якъ и поховають, вôнъ у пôвночи устае изъ могилы, та й ходить попôдъ вôкна. Якъ у якôмъ вôкнѣ не замлюче якійсь вогонь (?), вôнъ йде до того вôкна та й дуе. Хто е у хатѣ, заразъ вôдъ того духу чихае. Якъ нихто не скаже: «Здоровъ!» вôнъ заразъ выпивае кровъ. Якъ же скаже хто: «Здоровъ!» вôнъ заразъ утêкае». [106] «Словинцы и Кашубы подъ именемъ вѣщаго разумѣютъ упыря. Послѣднее слово имъ не извѣстно. «Если ребенокъ родится въ сорочкѣ, или, какъ выражаются Кашубы, въ шапкѣ (kapka, czapka), то онъ будетъ wieszczi. Для предупрежденія чародѣйственной силы, нужно сжечь эту шапку и дать младенцу проглотить пепелъ. При жизни вѣщій и вѣщая, по однимъ, ни чѣмъ не отличаются отъ другихъ людей, по другимъ, имѣютъ свойства чародѣевъ и вѣдьмъ. По смерти вѣщій въ гробу сохраняетъ румянецъ, начинаетъ грызть себѣ руки и тѣло. Покуда онъ грызетъ, одинъ за другимъ болѣютъ и умираютъ его родственники.» Такое предпочтеніе своихъ родныхъ, приписываемое у Сербовъ вѣштицѣ, поѣдающей людей, можетъ быть объяснено вѣрованіемъ, что душа (волкодлакъ, упырь, вѣщій), и по отдѣленіи отъ тѣла, сохраняетъ связь со своимъ родомъ. Въ настоящемъ случаѣ связь эта вредна; въ другихъ, если душа не сливается съ темными силами природы и враждебными ихъ олицетвореніями, связь можетъ быть благотворна. О другихъ указаніяхъ на упомянутую солидарность живыхъ и мертвыхъ здѣсь говорить не будемъ. «Когда вѣщій изгрызъ себя всего, гдѣ только можетъ достать зубами, то онъ встаетъ изъ гроба ночью, взбирается на колокольню и звонитъ. Кто только во всемъ околоткѣ услышитъ этотъ звонъ, тотъ долженъ умереть. Чтобъ уничтожить смертоносную силу, слѣдуетъ откопать гробъ и перерубить вѣщему горло лопатой.» [107] По поводу слова вѣщій и

---

[105] Княжескій, Болг. повѣрья 206—207.

[106] Шейковскій, Бытъ Подолянъ II, 17. Ср. у Галичанъ Wahyl. O up. a widm. 249, у Чеховъ ib. 257 и др.

[107] Гильфердингъ, Остатки Славянъ, 71. Этн. сб. I. Тоже у Гетте 341, 308.

повѣрья о значеніи сорочки, Гильфердитъ дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе. «У насъ родиться въ сорочкѣ—признакъ особеннаго счастья. Кашубы родившемуся въ сорочкѣ придаютъ названіе вѣщаго. Это свидѣтельствуетъ о совершившемся въ народной фантазіи сліяніи двухъ миѳическихъ понятій, по существу своему совершенно разнородныхъ. Имя вѣщаго, по коренному значенію, не могло имѣть ничего общаго со смертоноснымъ упыремъ. Родившійся въ сорочкѣ былъ вѣщимъ, въ дѣйствительномъ значеніи этого слова, т. е., одаренъ былъ сверхъестественною мудростью, и по тому самому особеннымъ счастьемъ; но мало по малу выступаетъ все болѣе и болѣе другая сторона вѣщаго, его сверхъестественная сила, и эту силу было болѣе поводовъ представить себѣ направленною на злое, нежели на доброе. Вѣщій становится злымъ чародѣемъ. Такъ и у Сербовъ, гдѣ вѣщица значитъ колдунья, вѣдьма (въ дурномъ смыслѣ этого слова, поѣдающая людей). Остается теперь только, такъ сказать, специялизировать понятіе о злобномъ вѣщемъ, придать его злобѣ извѣстный характеръ. Это сдѣлали Кашубы, приписавъ ему свойства, специяльно принадлежавшія у Славянъ упырю, и отождествивъ этѣ два образа такъ, что самое имя упырь стало у нихъ лишнимъ. Когда совершился такимъ образомъ этотъ переходъ понятій, то и символъ счастья, сорочка, стала признакомъ злой силы, съ которою родится вѣщій ребенокъ, и, вмѣсто того, чтобы беречь ее, какъ у насъ, сдѣлалось нужнымъ ее сжигать, чтобы предупреждать дѣйствіе злого начала.»[108] Со всѣмъ этѣмъ мы согласны, и прибавимъ только, что возможность сліянія вѣщаго и упыря—именно въ томъ, что въ вѣщемъ — вѣща душа, а упырь и самъ есть не что иное, какъ представленіе души тождественною съ извѣстнымъ враждебнымъ явленіемъ природы. У Волоховъ, кромѣ упомянутаго выше приколича, есть еще два подобныя существа, т. е., первоначально два имени одного и того же, Strigoi и Мипоrу. Первое —это употребительное у Хорватовъ и Хорутанъ, но Славянское только по окончанію, названіе упыря Strigoň (иначе vedarec, человѣкъ, по смерти поѣдающій людей, наводя-

[108] Гильф. тамъ же.

щій моръ, совокупляющійся съ женщинами;[109] второе сходно съ Мара, Мора, Мура. Присутствующіе при рожденіи ребенка бросаютъ за себя камень, говоря: «Это въ пасти Стригоевъ,» что напоминаетъ Шотту Сатурна, которому дали проглотить камень, вмѣсто Юпитера ребенка, и свидѣтельствуетъ о томъ, что Стригой поѣдаетъ особенно дѣтей. Мурони или вампиръ есть незаконнорожденный сынъ незаконнорожденныхъ отца и матери (такъ что упырьство — наказаніе за прежнюю жизнь), или духъ умерщвленнаго вампиромъ. Днемъ онъ лежитъ въ гробу, ночью летаетъ высасывать кровь изъ живыхъ. Вампиръ (Мурони) можетъ оборачиваться собакою, кошкою, жабою, лягушкою, вошью, блохою, клопомъ, паукомъ. У убитаго имъ не всегда есть на шеѣ знакъ укушенья.

Волколакъ—вампиръ сообщается съ женщинами. Въ Mat. Verb. Вацерада vilkodlaci, vlikodlaci дважды переведено черезъ incubi. Замѣтимъ, что и змѣй, посѣщающій женщинъ, есть incubus: Польское latawiec, czart nocny, incubus (Linde). И здѣсь мы видимъ не ошибочное смѣшеніе образовъ волкодлака, змѣя и Мары, которая давитъ человѣка по ночамъ и есть, безъ сомнѣнія, душа, а сознаніе ихъ первоначальнаго единства. У Сербовъ «вукодлакъ долази кашто и своёй жени, а особито, ако му е лѣпа и млада, те спава съ нёме, и кажу, да оно діете нема костію, кое се роди съ вукодлакомъ» (Рѣчн. Вукодлакъ). У Болгаръ, «если какая либо женщина останется беременною отъ варколака, то дитя непремѣнно должно родиться безъ хряща въ носу. О такихъ говорятъ, что они ночью видятъ все невидимое и могутъ узнавать вампира; ихъ называютъ вампирджи (Турецкое окончаніе), т. е., ловящій вампировъ.»[110] По другому извѣстію, у самаго вампира, когда онъ принимаетъ на себя тѣло человѣческое, т. е., становится варколакомъ, женится, какъ другіе люди и рождаетъ дѣтей (т. е., здѣсь рѣчь о настоящемъ воплощеніи души злого человѣка), нѣтъ хряща, раздѣляющаго поздри.[111] Въ Червоной Руси разсказываютъ, что одинъ мужъ по

---

[109] Valvasor, Ehre des Herzogth. Krain II, 335.

[110] Княжескій, Болг. пов. 206.

[111] Тамъ же 208.

смерти ходилъ по ночамъ къ своей женѣ, имѣлъ съ нею нѣсколько дѣтей безъ костей. Вдова все слабѣла, желтѣла и сохла. Никто не умѣлъ ей помочь, пока не вызвалась одна знахорка, родомъ Волошка. Эта баба приказала къ приходу упыря ярко освѣтить избу и, когда онъ прійдетъ, будить дѣтей и звать ихъ на свадьбу. На вопросъ мертвеца: «Чья это будетъ свадьба?» вдова отвѣчала, что одинъ братъ женится на своей сестрѣ. Упырь, помолчавши, сказалъ съ удивленіемъ: «Столько лѣтъ я жилъ на этомъ свѣтѣ и такъ давно уже на томъ, а еще не слыхалъ о такой свадьбѣ.»—«Еще страннѣе, отвѣчала вдова, что мертвый ходитъ къ живой женѣ.» Послѣ этого мертвецъ ушелъ, хлопнувши дверьми, и больше уже не приходилъ.[112] Подобное средство, по Малороссійскимъ и Нѣмецкимъ повѣрьямъ, употребляется для того, чтобъ заставить заговорить (упырь тоже молчитъ), или засмѣяться и, такимъ образомъ, сбыть съ рукъ ребенка обмѣна, оборотня. Мать приставляетъ къ огню воду въ яичной скорлупѣ. «Что это будетъ?» спрашиваетъ обмѣнъ. «Будемъ пиво ворить.»—«Я старше лѣсу, говоритъ обмѣнъ, и такого дѣла не видалъ.»[113] Сходство это основано на томъ, что какъ обмѣнишь, такъ и упырь—душа.

15. Не отвергая того, что народъ видитъ и добрую сторону въ знахарѣ и знахаркѣ, мы отдѣляемъ этотъ фактъ отъ цѣлаго ряда другихъ, изъ коихъ мы выводимъ совершенно противоположныя заключенія: вѣдьма, вѣштица есть существо, соотвѣтствующее змѣю, волку, упырю, враждебное свѣтлымъ богамъ и человѣку; этотъ характеръ вѣдьмы ни коимъ образомъ не могъ быть слѣдствіемъ вліянія Христіянства, измѣняющаго благотворныя миѳическія существа въ зловредныя. Такое измѣненіе въ настоящемъ случаѣ не возможно, по тому что существо со всѣми признаками вѣдьмы, какъ враждебнаго образа, было, если не по положительнымъ извѣстіямъ, то по всѣмъ вѣроятнымъ заключеніямъ, уже до Христіянства. Позднѣе, но не извѣстно, въ силу ли Христіянскаго вліянія, унизившаго языческую мудрость, вѣдьма-вѣштица названа этѣмъ именемъ, подобно тому, какъ упырь названъ вѣщимъ. Вѣдьма, по первоначальному значенію, есть суще-

---

112 Wahyl. O upir. a vidm. 246.

113 З. о Ю. Р. II; Mannh., Germ. Myth. 302—303.

ство не человѣческое, а демонское. Сказанія о ней указываютъ на основаніе ея тождества съ извѣстными явленіями природы и суть развитіе тѣхъ же представленій скрыванья и питья, которыя мы видѣли въ змѣѣ и волкѣ-упырѣ.

Какъ змѣй Сушна изсушаетъ землю, скрадывая дожди, такъ засуха объясняется тѣмъ, что вѣдьма «краде хмары изъ неба та ховае дощи та росы у себе намиснику, або на полицѣ».[114] Она скрываетъ дождь въ сосудахъ, такъ что открыть сосудъ, или вылить заключенную въ немъ влагу, значитъ произвести дождь; по Нѣмецкимъ повѣрьямъ вѣдьмы и колдуны насылаютъ противной дождь, бурю и градъ изъ бочки, или горшка. Выше мы видѣли, что бочкаи вообще сосудъ—образъ тучи и представляющихъ ее существъ, змѣя[115] и Гольды. Вѣдьма тоже находится во внутренней связи съ тѣмъ сосудомъ, въ который скрадываетъ, или изъ котораго насылаетъ, дождь, она сама есть этотъ сосудъ. По Скандинавскому повѣрью, вѣдьмы рѣдко бываютъ сами въ церкви, но мѣсто ихъ занимаетъ тамъ куль соломы, или свиное корыто, что, впрочемъ, замѣтитъ только тотъ, кто самъ бываетъ на шабашѣ. Великанши и другія миѳическія существа, сродныя съ вѣдьмами,[116] носятъ на спинѣ корыто. У Альба спина, какъ дежа (mit dem Rücken, wie ein Teigtrog); альпъ и вѣдьмы, какъ и Гольда, хороши только спереди, а сзади безобразны,[117] и это безобразіе въ томъ, что у нихъ, вмѣсто спины, дыра, отверстіе, какъ въ корытѣ. Такъ, по Малороссійскому разсказу чортъ—«панъ такой убраный, що ажъ сяе, а ззаду кишки висять»;[118] у Уральскихъ Казаковъ о чортѣ говорится прямо, что у него спина корытомъ.[119] Чортъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, замѣняетъ здѣсь враждебное водяное существо. Эта черта предпола-

---

114 Квѣтка, Соч., изд. Кулишемъ II, 101.

115 «Змѣй—величиною съ котелъ; въ него можно сѣсть и полетѣть, куда угодно. Онъ летаетъ птицею и носитъ клады, а дома у хозяина теленкомъ лежитъ въ бочкѣ.» Kuhn und Schw. Nord. Sag. 421.

116 Grimm, Myth. 993.

117 Ib. 1032.

118 З. о Ю. Р. II, 47.

119 Подобное Нѣмецкое повѣрье о чортѣ см. въ Mannh. Mith. 259.

гаетъ непосредственное сближеніе и отождествленіе вѣдьмы съ тучею, что можно вывести изъ слѣдующаго. У Нѣмцевъ вѣдьмы собираются у источниковъ и озеръ, бьютъ прутьями воду до тѣхъ поръ, пока не подымется изъ нея туманъ и не сгустится въ черныя тучи; на этѣхъ тучахъ вѣдьмы подымаются на воздухъ и направляютъ ихъ къ тѣмъ мѣстамъ, которымъ хотятъ повредить. Разъ, въ сильную бурю, охотникъ, зарядивши ружье свячоною пулею, выстрѣлилъ въ самую темную тучу. Изъ тучи упала мертвая нагая женщина, и буря мгновенно прекратилась.[120] Вѣдьма относится здѣсь къ облаку, на которомъ ѣздитъ, какъ змѣй Вильва и Вѣдогоня, по тѣмъ облакамъ, которыя гоняетъ, и какъ Яга къ своей ступѣ, то есть, она то же, что туча. Туча, скрадывающая хлѣба, побитые градомъ, представлялась у Германцевъ кораблемъ.[121] Быть можетъ, на представленіи вѣдьмы существомъ плавающимъ по небу на тучѣ-кораблѣ, основано повѣрье, что когда плавятъ женщинъ во время засухи, то настоящая вѣдьма ни за что не потонетъ, какую бы тяжесть на нее ни пацѣпить.[122] Плаванье по небеснымъ водамъ замѣнено плаваньемъ по земнымъ. У Сербовъ «гдѣкои мрве яине люске, да се не би вѣштице у нима могле возити преко вода.»[123] Кажется, есть Малороссійское повѣрье, что въ яичныхъ скорлупахъ плаваютъ Мавки. По Нѣмецкимъ повѣрьямъ, Der Alp, die Mâr, переправляется черезъ рѣку въ челнокѣ, или раковинѣ, вѣдьма (die Hexe) въ яичной скорлупѣ плыветъ въ «Engelland»[124] въ царство душъ, въ страну вѣчнаго свѣта, вырей. Во всѣхъ этѣхъ случаяхъ вѣштица, мара, мавка, альпъ, вѣдьма, есть душа, и ея плаванье есть плаванье по воздушной водѣ.

Туча посылаетъ дождь, а заря и вообще звѣзды — росу, о чемъ мы упомянули, говоря о вилахъ. Вѣдьмы скрадываютъ не только дождь и тучи, но, по Галицкому и Малороссійскому по-

---

[120] Grimm, Myth. 1026, 1040 — 1042.

[121] Ib. 684.

[122] Соч. Квѣтки, II, 100; З. о Ю. Р. II, 37; Wahyl. O up. a wid. 252. Въ подгорьи, въ Галиціи, топили вѣдьмъ еще въ 1827.

[123] Рѣчн. Вѣштица.

[124] Mannh., Germ. Myth. 346, 418.

вѣрью, онѣ крадутъ и зорю, отъ которой происходитъ роса,[125] и тѣмъ причиняютъ засуху. Какъ тучи представляются коровами, такъ звѣзды овцами, а дождь и роса—ихъ молокомъ. Вѣдьмы, скрадывая дожди и росы, тѣмъ самымъ задаиваютъ этѣхъ небесныхъ коровъ и овецъ. Болгаре вѣрятъ, что «магесницы (вѣдьмы) могутъ снимать съ неба мѣсяцъ; по этому, во время луннаго затмѣнія, думаютъ, что луна снята на землю. Тогда начинаютъ стрѣлять изъ пистолетовъ и ружей, чтобъ помѣшать магесницѣ доить луну; ибо есть повѣрье, что снятая луна превращается въ корову, которую магесница доитъ и изъ молока дѣлаетъ масло для неизлѣчимыхъ ранъ и другихъ потребностей.»[126] Это извѣстіе, очень странное въ томъ отношеніи, что мѣсяцъ существо мужское, по всѣмъ лучшимъ Славянскимъ и Германскимъ даннымъ, превращается въ корову, замѣчательно тѣмъ, что доенье небесной коровы связано въ немъ съ затмѣніемъ, которое иначе представляется пожираньемъ свѣтилъ и точно есть дѣло, между прочимъ, и вѣдьмъ. Скандинавская колдунья El (procella) называется sôlar böl (solis pernicies), вѣроятно, какъ туча помрачающая, или, подобно волку, пожирающая солнце, что можно заключать изъ имени hvelsvelg himins (coeli rotam glutiens).[127]

Съ теченіемъ времени вѣдьма стала земнымъ и вполнѣ человѣкообразнымъ существомъ, а ея враждебныя отношенія къ небесному скоту перенесено на земной. У Чеховъ говорятъ: «čarodějné baby chodí před slunce východem do trávy v pasěkách stírat rosu do loktuší (Lakentuch, плахта, рядно), a tim nabudou moci, že mohou z nich vydojiti mléko těch kráv, jenž na onych pasěkách se pásly»; повѣсивши[128] эту ткань, напитанную росою, выдаиваютъ росу съ четырехъ концовъ, и тѣмъ самымъ задаиваютъ чужихъ коровъ. Въ другихъ мѣстахъ собранную и выжатую такимъ образомъ росу даютъ своимъ коровамъ и козамъ, и въ такомъ случаѣ, доя свою корову, тѣмъ самымъ выдаиваютъ

---

125 Vahyl. O up. a widm. 252.

126 Княжескій, Болг. повѣрья 208.

127 Grimm Myth. 1043. О враждѣ солнца и Стриги-вѣдьмы см. Срезн. Объ обож. солнца 43.

128 Houška III, 50.

сосѣдскихъ. Затемнѣніемъ миѳа объясняется перенесеніе доенья скота и кобылъ на всякую живую тварь (собакъ, кошекъ, жабъ, ящерицъ, гадюкъ) [129] и на разные неодушевленные предметы съ отдаленною связью съ скотомъ, молокомъ, росою. Такъ, на примѣръ, доятъ соху (соха—рогатая, вилообразная, и по тому корова): втыкаютъ ножъ въ соху, и молоко течетъ по острею ножа, при чемъ ножъ вовсе не есть жертвенное орудіе, по тому что доенье не есть жертва. Къ тому же вѣдьма можетъ обходиться и безъ ножа: вынимаетъ изъ сохи въ клунѣ колокъ, и молоко льется, какъ изъ бочки.[130] Изъ вышесказаннаго видно, что какъ первоначальное доенье небесныхъ, такъ позднѣйшее доенье земныхъ, коровъ мы считаемъ не за пластическое изображеніе силы языческихъ моленій, а за дѣйствіе пагубное для коровъ и всего, что съ ними связано. Вѣдьмы изсушаютъ скотъ, какъ змѣй и упырь женщинъ. Доенье вѣдьмъ есть грѣхъ въ языческомъ смыслѣ, какъ является оно грѣхомъ съ Христіянской точки въ Стихѣ о грѣшныхъ душахъ:

Четвертая душа согрѣшила—
Въ чистомъ полѣ корову закликала,
У коровки молочко отымала,
Въ сырую землю выливала,
Горькую осину забивала,
Горькую осину засушивала,

т. е., выливши на землю молоко, забивала въ то мѣсто осиновой колъ, чтобы, какъ засохнетъ осина, такъ бы высохли у коровы сосцы.[131] Мы думаемъ, что исходная форма доенья коровъ-тучъ

---

[129] Квѣтка II, 88.

[130] Rulikowski, Opis. Pow. Wasylkowsk. 164.

[131] Аѳан. о Вѣдунѣ и Вѣдьмѣ 129, 143, 149. «Вызовъ боговъ заповѣднымъ словомъ»—самъ по себѣ, а доенье коровъ и скрадыванье свѣтилъ молока и само по себѣ. Въ словахъ заговора: «Мѣсяцъ ты красный, соіди въ мою клѣть; солнышко ты привольное, взойди на мой дворъ; звѣзды вы ясныя, сойдите въ чашу брачную!» мы видимъ только приглашеніе боговъ посѣтить людскія жилища, приглашеніе, не имѣющее ничего общаго со смертью, или опасностью, боговъ. Напротивъ, въ словахъ: «Verbis et carmine Teque, Luna, traho, quamvis Temesaea labores Aeratuos minuant. Currus quoque carmine nostro pallet avi, pallet nostris Aurora venenis» (Ov. Met. VII), чары-заклинанія замѣнили враждебныя для свѣтлыхъ боговъ дѣйствія чудовищъ: скрадыванье и пожиранье свѣтилъ.

была высасыванье, или впиванье ихъ молока вѣдьмою. На это наводитъ слѣдующее средство противъ порчи коровъ вѣдьмами: «Když večer podojš a mléko uložiš, jdi a vezmi děžku a obrať jí dnem na horu, podoj tvé krávy třikráte křížem, třeba jediná jen kapka vystřikla z každého cecku. To mléko posyřiž na tom dně a přikryj to talířem a nech to na stole, a dej do toho devět špendlíků (булавокъ), tři kousky skla nepotřebovaného, co sklenař odřeže, a devět zrnek pepře, na prach setřených. Pak udělej kolíček z hlohového dřeva, jdi kde je strom jeřabový, a vyvrtej do něho díru, do kteréž tu snušeninu vstrč, a tím kolíkem zaraž. Která čarodějka od tvých kráv mléko vzala a svým ho dala, ta pocíti ve svém životě ukrutné bolesti a ty bude trpěti, dokud to bude ve stromě zaraženo.» [132] Здѣсь собственно два средства: переворачиванье дежи вверхъ дномъ предполагаетъ, что вѣдьмы держатъ дождь-молоко въ сосудахъ, и что переворотить сосудъ значитъ выпустить дождь, воротить коровамъ молоко; булавки и осколки стекла кладутся въ молоко испорченной коровы, чтобъ мучилась вѣдьма, по тому что это молоко находится не въ сосудѣ, а въ ней самой, она сама есть сосудъ. По Нѣмецкимъ предразсудкамъ молоко испорченной коровы слѣдуетъ сѣчь, или рубить, серпомъ въ горшкѣ: всякій ударъ по молоку почувствуетъ вѣдьма. [133] По Чешск. «vezme se hlohový neb šipkový prut, který se musí v poledne proti sobě na třikrte uříznout, tím samým se mléko od té krávy na kříž na outory obrácení dížky neb škopíku nadojené tak dlouho muská, až se vymrská a docela vyšlehá. Přitom se říká: «Šipku (neb hlohu)! ty's korunoval Spasitele, dej mi poznat mého nepřítele!» [134] то есть, вѣдьма должна при этомъ прибѣжать, или выдать себя другимъ какимъ образомъ, по тому что на себѣ испытываетъ удары, наносимые молоку.

Прямое слѣдствіе истощенія небесныхъ коровъ вѣдьмы есть голодъ на землѣ. Вѣдьма признается: «Лазила я до горы ногами на фигуру, да на скôлько забачила свѣта, стôлько и вкунула голоду. А друга тожъ призналась, що лазила такъ, якъ ся, да

---

[132] Houška II, 541—542.

[133] Grimm, Myth. 1026.

[135] Sumlork II, 424.

сколько забачила свѣту, столько одобрала молока».[135] Очевидно, оскорбленіе святыни можетъ быть только позднѣйшимъ средствомъ, какъ отбирать молоко, такъ и наводить голодъ. Болѣе древнее представленіе сохранилось въ лѣтописи подъ 1071 годомъ: «Бывши бо единою скудости въ Ростовской области, всташа два волхва отъ Ярославля, глаголюща, яко вѣ свѣвѣ, кто обилье держить. И поидоста по Волзѣ, кдѣ придуть въ погостъ, ту же нарицаху лучшіѣ жены, глаголюща, яко си жито держать, а си рыбы, а си скору. И привожаху къ нима сестры своя, матере и жены своя: она же (волхвы) въ мечтѣ (то есть, будто бы) прорѣзавше за плечемъ, вынимаста любо жито, любо рыбу, и убывашета многы жены, имѣнье ихъ отымашета собѣ.» Въ Бѣлѣ Озерѣ, Янъ, собиравшій Княжескую дань, приказалъ схватить ихъ и спросилъ: «Что ради погубиста толико человѣкъ? онѣма же рекшема: яко ти держать обилье; да аще избіевѣ сихъ, будеть гобино.» Вѣдьмы держатъ обилье въ себѣ, какъ по выше приведеннымъ извѣстіямъ молоко. Достаютъ это обилье, прорѣзавши у вѣдьмы за плечемъ. Странность этой операціи, какъ намъ сдается, вполнѣ объяснена тѣмъ, что у вѣдьмы спина корытомъ, и что въ это корыто, то есть, въ себя, именно вѣдьма прячетъ гобино.

Если не Русская вѣдьма, такъ Сербская вѣштица, ѣстъ людей, подобно тому, какъ упырь пьетъ кровь. У южныхъ Сербовъ, «вѣштица се зове жена, коя има у себи некакавъ дяволски духъ, кой у сну изъ не изиде и створи се у лепира, у кокошъ, или у тюрку, па лети по кутяма и ѣде люде, а особито малу дѣцу. Кадъ наде човѣка гдѣ спава, а она га удари некаквомъ шипкомъ преко лѣеве сисе, те му се отворе прси, докъ извади срце и изъѣде, па се онда прси опетъ срасту. Неки тако изъѣдени люди одмахъ умру, а неки живе више времена, колико є она одсудила, кадъ є срце ѣла, и онаковомъ смрти умру, на какову она буде намѣенила... Ни едной младой и лѣепой жени не кажу, да є вѣштица, него све бабама... Кадъ вѣштица лети нотю, она се сія као ватра... Жена, коя є вѣштица, кадъ изъ не изиде онай духъ, лежи као мртва, и да є човѣкъ окрене главу, гдѣ су ёй ноге биле, не би се више ни пробудила... Кадъ у

[135] З. о Ю. Р. II, 37.

каквомъ селу помре много дѣце, или люди, и кадъ сви повичу коjу жену, да є вѣштица и да ихъ є она поѣла, онда є вежу и баце у воду, да виде, може ли потонути, эръ кажу, да вѣштица не може потонути.»[136] Это вѣрованье было у Римлянъ и Германцевъ. Вѣдьма (Лат. strix, striga, ночная миѳическая птица, высасывающая кровь у дѣтей, колдунья вообще; это имя не безъ основанія стало употребляться у Чеховъ, Поляковъ и Словаковъ (střiga, strzyga, striga), для обозначенія Славянской вѣдьмы-вѣштицы, а у Хорв. и Хорут (strigoň) упыря, съѣдаетъ у человѣка сердце и, вмѣсто него, кладетъ вѣхоть соломы, кусокъ дерева и т. п.[137] Гриммъ сравниваетъ Сербскую вѣштицу, съѣдающую сердце, съ Берхтою, которая, за несоблюденіе поста, разрѣзываетъ людямъ (особенно мужчинамъ) животъ и наполняетъ его рубленою соломою. Хотя жестокость Берхты, благодѣтельнаго божества, есть дѣло справедливости, тогда какъ о вѣштицѣ ни чего подобнаго не извѣстно, но сравненіе имѣетъ силу и подтверждается легкостью взаимнаго перехода Яги и змѣя и отношеніемъ ихъ, а равно и волка, упыря, вѣдьмы къ одному и тому же явленію природы, именно облаку. Вѣштица или стрига съѣдаетъ большею частью сердце, а Гольда-Берхта поретъ животъ, но это разница не существенная: Плавтъ и стригѣ приписываетъ съѣданье внутренностей (intestina), а слово сердце и соотвѣтственныя ему формы въ Славянскомъ, Латинскомъ и Греческомъ, значитъ и желудокъ, внутренности, что, быть можетъ, древнѣе: Малороссійское «на ще серце», на тощій желудокъ, Серб. «слабъ на срцу»—кога тера на поле, слабитъ; «срце боли»—о страданіяхъ беременной; «Литовское szirdis skand»—животъ болитъ; Греческое χαρδία, между прочимъ, внутренность сосуда, сердцевина дерева.

Выше мы видѣли, что изъ вѣдогони соннаго выходитъ духъ, сопящій облака, и что по смерти вѣдогоня становится упыремъ, что, стало быть, состояніе соннаго сближается съ посмертнымъ состояніемъ. Изъ вѣштицы выходитъ соотвѣтствующій упырю духъ, поѣдающій людей толвко во время сна; но этотъ духъ принимаетъ на себя, между прочимъ, видъ мотылька, а мо-

---

136 Рѣчн. Вѣштица.

137 Myth. 1100, 1034—1036.

тылекъ есть Общеиндо-европейскій образъ и символъ души, [138] слѣдовательно, сонъ и здѣсь представляется отдѣленіемъ души отъ тѣла, явленіемъ, почти тождественнымъ со смертью. Вѣштица есть душа, сближенная съ враждебными стихійными силами. Вѣштица, когда выйдетъ изъ нея духъ, лежитъ какъ мертвая, Положительнымъ подтвержденіемъ какъ того, что сонъ вѣштицы соотвѣтствуетъ смерти, такъ и того, что превращеніе ея въ мотылька было извѣстно и другимъ Славянамъ, кромѣ Южныхъ, находимъ въ Польскомъ повѣрьѣ, что «Córki przemożnego domu Pileckich, a do tego pierworodne, jeżeli zmarły przed zamąż pójsciem, zamieniały się w gołębie, zamężne zaś w ćmy nocne, i ukąszeniem przepowiadały zgon każdemu z członków tej rodziny». [139] Женщины здѣсь не во время сна, а по смерти, обращаются въ ночныхъ мотыльковъ, кусаютъ своихъ родныхъ, и тѣмъ предсказываютъ смерть, что выходитъ на одно со съѣданьемъ сердца вѣштицами. Пословица: «ćma ludzi nic jé, ale spowala,» играетъ словомъ «ćma», которое значитъ тьма темноты, когда люди с отыкаются и падаютъ. Ночной мотылекъ (phalaena) и миѳическое существо, принимающее его форму,—mara, duszka, съѣдающая людей. Мы упомянули уже о томъ, что упырь начинаетъ морить людей съ своихъ родныхъ, и въ этомъ сходится съ тьмою и вѣштицею, о которой Сербская пословица говоритъ «Кудъ те вѣштица до у свой родъ.» Ср. также Сербскую пѣсню:

Осу се небо звездама,
И равно поле овцама,
Овцама нема чобана,
До едно дѣте Радое,
И оно лудо заспало;
Буди га Яня сестрица:
«Устани горе, Радое!
«Овце ти за лугъ задёше.»—
«Нека и, сеё, не могу;
Вештице су ме изеле:
Майка ми срце вадила,
Стрина ёй лучемъ светлила.» (Караджж. Пѣс. I, 162).

---

[138] Ср. Греч. ψυχή душа и бабочка; обл. Великорусск. душичка, мотылекъ, бабочка; Хорут. veśa (вѣщая), вѣштица, вѣдьма, блудящій огонекъ (извѣстный образъ души), мотылекъ. И у Нѣмцевъ изъ вѣдьмы во время сна вылетаетъ мотылекъ.

[139] Wójcicki, Klechdy.

Сравните также Галицко-Русскій разсказъ о вѣдьмѣ, которая чтобъ избавиться самой отъ смерти, хочетъ извести сына. [140]

Продолженіемъ и дополненіемъ извѣстій о вѣдьмѣ-вѣштицѣ служатъ извѣстія о Марѣ. Серб. Мора, der Alp, ephialtes, incubus, прямо называется вѣштицею: «Гдѣкои приповіедаю, да е мора вѣштица, коя се покаяла и зарекла, да не те више люди ѣсти, него ихъ само нотю у спаваню притискуе и дихане имъ зауставля. Гдѣкои опетъ мисле, да е дѣвойка, коя те постати вѣштница, докъ се уда». [141] Разница здѣсь между марою—дѣвицею и вѣштицею—мужнею женою, подобна той, какую дѣлаетъ Польск. повѣрье между Пилецкими дѣвицами и замужними. У Нѣмцевъ Сканд. имя Валкиріи Thrûdr становится нарицательнымъ и получаетъ значеніе дѣвицы, колдуньи, вѣдьмы, дѣтскаго пугала, мара (Нѣм. drut, drude). [142] Чеш. mûra, ephialtes, значитъ также мотылекъ, alucita, sphinx), strix, вѣштица: «Baby čarodějné, mûry (striges) a zhare (поджигателей) na hranici pálí.» [143] У Сербовъ о вѣштицѣ говорятъ: «кад виде у вече какога лепира (мотылька) гдѣ лети по кути́, понайвише мисле, да е вѣштица, па, ако се може, ухвате га, те га мало напале на свіети́, или на ватри, па га пусте, говорети́: «Доди́ сютра, да ти дамъ соли!» Ако би се догодило, да сютраданъ доде кака жена, да иште соли, или какіемъ другіемъ посломъ, на ёшъ ако буде гдѣ нагорѣла, онда се за ціело мисли, да е оно она синоть била.» [144] У Чеховъ не вѣдьмѣ, а марѣ обѣщаютъ дать завтра хлѣба, или огня: «Kdo, mûrou jsa trapen, chce se jí zbaviti, at' jí, když naň ulehne a jej tíží, slíbí bochníček. Jedna žena tvrdila, že když tak udělala, druhyden rano v skutku jedna ženská, jenž byla mûrou, k ní přisedši, slíbený bochníček od ní žadala.»[145] Тамъ же разсказъ о томъ, что одного хозяина мучила мара, которая оказалась его собственною женою, что сравните съ пословицею: «Кудь те вѣштица до у свой родъ.» По дру-

---

[140] Wahyl. O upir. a widm. 246.

[141] Караджж. Рѣчн. Мора.

[142] Grimm, Myth. 394, 993.

[143] Jungmann.

[144] Караджж. Рѣчн. Вѣштица.

[145] Houška III, 46.

гому разсказу, дѣвицѣ присовѣтовали, для спасенія отъ мары, которая являлась бѣлою кошкою и давила ее, вскочивши на грудь, сказать: «Můro moroucí, peklo horoucí, přiyď si rano pro oheň!» Дѣвица такъ и сдѣлала, и на другой день точно пришла за огнемъ старая сосѣдка, которая уже нѣсколько лѣтъ слыла вѣдьмою (čarodějka).[146] Такъ и у Нѣмцевъ: чтобъ мара оставила человѣка, слѣдуетъ обѣщать ей дать чего въ займы, или подарить: «Alb, komm morgen, so will ich borgen,» или: «Komm morgen und trink mit mir!» На другой день она и является въ человѣческомъ образѣ.[147]

Какъ и вѣдьма, мара любитъ молоко. У Чеховъ «nakrají li se chleba do mléka, a nepotopí li se některý kousek, na ten sedne műra, a kdo jej sní, toho bude moriti.»[148] На пастушескій праздникъ (kravské hody, около Троицы) пастухи загоняютъ скотъ въ нарочно приготовленные круги, чтобъ все лѣто скотъ держался кучи и чтобъ műra ему не вредила, не высасывала молока.[149] Műra здѣсь одно лицо съ вѣдьмою, о которой извѣстно, что она особенно опасна скоту и въ это время. Нѣмецкое повѣрье говоритъ «Vom albdrücken schwellen männern die brüste an und geben milch. Das einzige mittel gegen dieses übel ist einschmieren der brunstwarzen mit koth;»[150] изъ чего видно, что мара сосетъ у соннаго человѣка молоко, какъ змѣй и упырь.

Вѣдьма ѣздитъ верхомъ на людяхъ, обороченныхъ въ лошадей. Нѣмецкая Мара (Mare, Nachtmare) ѣздитъ не только на людяхъ, когда ихъ давитъ во снѣ («dich hat geritten der Mar»),[151] но и настоящихъ лошадяхъ. На утро находятъ такихъ лошадей въ поту и съ перепутанною гривою.[152]

Мара находится въ сродствѣ не только съ вѣдьмою, но и съ волколакомъ и змѣемъ. По Нѣмецкому повѣрью, если невѣста

---

[146] Ib II, 326.

[147] Wolf, Beitr. II, 247.

[148] Houčka III, 179.

[149] Sumlork II, 395 — 397.

[150] Wolf, Beitr I, 227.

[151] Grimm, Myth. 443.

[152] Grimm, Mith. 1193 — 1194; Wolf, Beitr II, 272 — 274.

прибѣгнетъ къ извѣстнымъ чарамъ, чтобъ потомъ рожать дѣтей безъ страданія, то мальчики, которыхъ она родитъ, будутъ волко лаками(werwölfe), а дѣвочки—марами (nachtmahren).[153] По Вацераду, vlkodlak есть incubus, то есть, мужеская половина мары. Польское latawiec, змѣй, летающій къ женщинамъ, объясняется такъ: incubus, ad masculos accedens, feminam fingit, feminas aggrediens, masculum se exhibet, der Nachtdrude. Vulgus et eruditi quidam incubum cum ephialte morbo confundunt. Latawiec, niemoc, w któréj czlowiek mniema, by go dusilo.[154]

Недостатокъ прямыхъ извѣстій о любовныхъ связяхъ вѣдьмы съ людьми, извѣстій, предполагаемыхъ, съ одной стороны, подобными извѣстіями о змѣѣ и упырѣ, а съ другой тѣмъ, что вѣштица съѣдаетъ сердце, а мара пьетъ молоко изъ грудей,[155] восполняется Нѣмецкими данными о марѣ и Великороссійскими о шутовкѣ. Нѣмецкая мара непремѣнно женщина, на что указываетъ грамматическій родъ ея названій: die Mahr, die Stempe (ср. stamfen), die Trempe (trampen, calcare, premere), die Tunde. Изрѣдка, впрочемъ, der Mahr, и всегда der Alp, хотя подъ послѣднимъ разумѣются и женскія существа. Проскользнувши въ щель, или дирку въ замкѣ, мара представляется спящему любимой имъ женщиной. Если ее поймать, замкнувши скважину, въ которую она вошла, или другимъ какимъ средствомъ, то она оборотится кошкою, перомъ, колоскомъ и т. п., но къ утру станетъ прекрасною дѣвицей. Многіе женились на пойманной марѣ, которая ихъ мучила, счастливо жили съ нею по нѣскольку лѣтъ и приживали дѣтей. Но когда случалось сказать ей грубое слово, ототкнуть скважину, куда она влетѣла, или спросить, откуда она родомъ, то мара исчезала. По Уральскому повѣрью шутовки суть проклятыя жены и дѣвки. Они живутъ невидимо отъ людей въ одиночку гдѣ

---

[153] Grimm, ib. 1030; Wolf, ib. 264—265.

[154] Linde.

[155] Быть можетъ, ѣзда вѣдьмъ на людяхъ, обороченныхъ конями, имѣетъ значеніе плотской любви. Подобный переходъ мысли встрѣчается въ пѣсняхъ и пословицахъ, на пр: «Седланъ конь не може бити као не седланъ»; «Жена ни у лицу не може бити као дѣвойка». Посл. 283. Ср. Срб. Пѣс. I, 428. Если это такъ, то первообразъ вѣдьмы—мужское существо, incubus, а не succubus.

приведется, а домами завсегда подъ водой, на днѣ озера, прудовъ, гдѣ у нихъ хоромы словно изъ хрусталя, или изо льда Такимъ образомъ шутовка сродна съ русалкою, то есть, душою, живущею въ небесныхъ (поломъ въ земныхъ) водахъ. Ср. Болгарское повѣрье: «Мура, которая давитъ во снѣ, не причиняетъ ни болѣзни, ни смерти, даже избавляетъ отъ нихъ и приноситъ счастье (подтвержденіе двоякой судьбы и двоякихъ свойствъ и дѣйствій душъ), есть душа младенца, умершаго безъ крещенія, или у Магометанъ безъ обрѣзанія, и по тому она остается на землѣ и, завидуя (?) спокойствію другихъ душъ, мучитъ живыхъ людей.» [156] Извѣстно, что именно Русалка и Мавка есть душа некрещеннаго младенца. [157] Шутовки ходятъ между людьми, похищаютъ одежу и пищу и выбираютъ для себя любовниковъ. Обыкновенно онѣ попадаютъ на тѣхъ, которые горюютъ объ отсутствующихъ женахъ, или любовницахъ; онѣ являются въ образахъ этѣхъ послѣднихъ. (Такъ и змѣи.) Парень, къ которому привязалась шутовка, теряетъ веселье, не пьетъ, не ѣстъ, пожелтѣетъ, исхудаетъ, ни съ кѣмъ слова не скажетъ, ото всѣхъ бѣгаетъ, забивается въ глухія мѣста, когда одинъ— шепчется, смѣется, цѣлуется. Пойманная шутовка оборачивается жукомъ, потомъ принимаетъ свой настоящій видъ, выходитъ за мужъ, рожаетъ дѣтей, но если не соблюдены мужемъ извѣстныя условія, исчезаетъ. Шутовка уговариваетъ своего любовника не давать себя мазать ни какимъ снадобьемъ, ни кропить свяченою водою. «А естьли когда дашься, то, говоритъ, иль бо тебя задушу (какъ упырь, или вѣштица)... иль бо домъ спалю (какъ обиженный огненный змѣй), иль бо всю скотину у васъ переморю (какъ товаряча смерть, моровая жена, или вѣдьма)» [158] Кромѣ шутовокъ, есть и шуты, которые, въ свою очередь, обольщаютъ между людьми молодыхъ женщинъ; но повѣрья придаютъ имъ меньше значе-

---

[156] Княжескій, Болг. пов. 210.

[157] Какъ Вила беретъ себѣ дитя, проклятое матерью, такъ и шутовка. Стоитъ только отцу, или матери, сказать не въ часъ сыну, или дочери: «Будь проклятъ!» и—дитя исчезнетъ. Не часомъ называются самые глухіе полдни, мгновеніе перехода отъ 12 часа къ 1-му.

[158] Желѣзновъ, Сказанія Уральскихъ Казаковъ VII, въ Библ. для чтенія 1861, Апрѣль.

нія, чѣмъ шутовкамъ. «На насъ, говоритъ одинъ изъ нихъ, людямъ жаловаться грѣхъ: мы не привязчивы. А вотъ шутовка—статья иная». Очевидно, шутъ есть позднѣйшее дополненіе къ шутовкѣ, симметрическая достройка къ ней, изъ чего, впрочемъ, не слѣдуетъ, чтобы извѣстныя качества мары не предполагали вліянія мужскаго образа, подобнаго змѣю, или волку. Черта Уральскаго повѣрья, что любовь человѣка и бракъ съ нимъ нужны шутовкѣ за тѣмъ, чтобы стать ей полнымъ человѣкомъ, сильно развита въ Нѣмецкихъ сказаніяхъ о Марахъ и Альбахъ. Въ ней видимъ мысль о стремленіи души, отдѣленной отъ тѣла, къ новому воплощенію.

Славянскія и Нѣмецкія формы слова Мара (Сербская Мора, Болг. Мура, Чешская Můra, Польская Mora, Mara, Zmora. Скандинавская Mara, Ново-Верхненѣмецкая Mar, Нижненѣмецкая Maer, Англійская Night-mor, Французская Cauchemar, Cochemar, гдѣ 1-я половина изъ caucher, calcare) относятъ это слово къ кор. мри, мар, откуда съмрьть и другія, сродныя съ тѣмъ же значеніемъ и съ значеніемъ страданія, болѣзни. [159] Языкъ указываетъ, стало быть, на связь мары съ олицетвореніями болѣзни и смерти, подтверждаемую и повѣрьями. Смерть облизываетъ у спящагозубы: «Kdo večer po modlitbě vykonané jestě něco sní, tomu spícímu smrt usta obliži», [160] и отсюда, вѣроятно, лихорадочная сыпь на губахъ. Лихорадка, которая, по Чешскому повѣрью, точно такъ, какъ мара садится на не потонувшій въ молокѣ кусокъ хлѣба, чтобъ, вмѣстѣ съ этѣмъ кускомъ, попасть въ человѣка, [161] по Русскому повѣрью однимъ мечтательнымъ поцѣлуемъ причиняетъ трясавицу.» Въ сближеніи мары и болѣзни, даже смерти, нѣтъ ни чего удивительнаго, по тому что душа, какъ мы видѣли, является и проводникомъ другихъ душъ съ сего свѣта, а богиня, къ которой какъ мары, такъ и вѣдьмы, имѣютъ отношеніе, сама есть смерть.

Всѣ сближенныя нами существа (змѣй, волкъ, вѣдьма, мара) имѣютъ, хотя не исключительное, но болѣе замѣтное, отношеніе къ Рождественскимъ, чѣмъ къ другимъ, праздникамъ. У Чеховъ

---

159 На пр., Великорусское умирать (головой, ногами), болѣть, Польск. głodu się namarła, натерпѣлась, zmartwienie, огорченіе и др.

160 Houska II, 535.

161 Ib. III, 54.

змѣй пливникъ носитъ людямъ деньги именно на Рождество.[162] Въ Великороссіи «передъ тѣмъ часомъ, какъ быть змѣю (летающему къ дѣвицѣ), насыпаютъ на загнетку снѣгу, собраннаго въ Крещенскій вечеръ. Говорятъ, что змѣй отъ этого снѣгу погибнетъ».[163] На Рождество Словаки ходятъ колядовать со змѣемъ, сдѣланнымъ изъ кусочковъ дерева, которые можно приводить въ движеніе; пасть у змѣя красная, на головѣ корона изъ позолоченной бумаги. [164] Обычай этотъ, вѣроятно, имѣетъ одно значеміе съ Польскимъ: на второй день Рождества переряженные паробки ходятъ колядовать и водятъ съ собою тура (образъ громоваго, или солнечнаго, божества), или чучело волка. Объ этомъ послѣднемъ еще въ XVI вѣкѣ была пословица: «Biega by z wilczą skorą po kolędzie.»[165] Въ Германіи, въ теченіе 12 ночей, между Рождествомъ и Крещеньемъ, пастухи не должны называть волка по имени (Wolf), чтобъ онъ не рѣзалъ у нихъ овецъ. Въ это время когда всѣ чудовища (ungeheuer) имѣютъ болѣе силы, волка слѣдуетъ называть ungezieter,[166] unthier (животное, приносимое въ жертву, нечистое), или feind »[167] И въ другое время, другихъ миѳическихъ враговъ боятся называть по имени, особенно волка, на что указываютъ пословицы: «Про вовка помовка, а вовкъ на дворѣ;» «Про волка рѣчь, а волкъ на встрѣчь»; nie wywołuj wilka z lasa», и особенно на Святкахъ. Названіе волка feind согласно съ переходомъ значеній въ собственномъ имени волка. Гриммъ, а за нимъ и многіе другіе, полагаютъ, что Скинд. wargr одного происхожденія съ волкъ, wolf (по Бенфею кор. враçч, разрывать, прич. прош. стр. д. врикна). Это wargr, lupus, latus, exul, тождественно со Слав. врагъ, которое въ разныхъ Славянскихъ нарѣчіяхъ значитъ не только врага и убійцу, но и

---

[162] Hanuš, Kalend. 19.

[163] Сах. Ск. Р. Н. II, 7, 5.

[164] Pauli, P. lud. Pol. 2—3.

[165] Pauli, P. lud. Polsk. ib.

[166] Изъ отрицательной частицы и ziber, zeber, Древненѣм. zëpar, Англ. tiber, животное, приносимое въ жертву. Гриммъ.

[167] Grimm, Reinh. Fuchs LIX.

съ явнымъ указаніемъ на миѳическія значенія волка, чорта.[168] Этого послѣдняго, по Хорватскому повѣрью, можно видѣть на перекресткѣ, тоже около Рождества. [169] Люди оборачиваюся въ волковъ въ два главные праздника, именно: на Рождество и на Купала: «Do xięcia przyprowadzono wilkołka mniemanego, który powiadał, iż zwykł dwa razy na rok w wilka się przedzierzgać, raz w dzień Bożego Narodzenia, drugi raz w dzień Św. Jana Chrzciciela.»[170] У Сербовъ «вукодлаци се найвише появляю зими, одъ Божитя тамо до Спасова дне.»[171] О простыхъ волкахъ въ Малороссіи говорятъ, что они начинаютъ бѣгать стаями съ 9 Декабря (Зачатіе Св. Анны), и разбѣгаются только послѣ выстрѣловъ на Богоявленіе. [172] Можно бы видѣть основаніе связи волка и зимнихъ праздниковъ въ томъ, что зимою, во время течки, волки бѣгаютъ стадами и наиболѣе опасны скоту и человѣку; но гораздо важнѣе, кажется, другое объясненіе, примѣнимое не къ одному волку, но и змѣю, что существа, имѣющія отношеніе къ мраку, тѣмъ самымъ сродны и съ зимою. Ужь конечно не по тому волкъ представляется пожирающимъ свѣтила, что зимою волки бѣгаютъ стадами. Вѣдемъ тоже узнаютъ въ ночь на Рождество. У Хорватовъ: «онай, кой на Св. Луцію (13 Просинца) причме столацъ правити и сваки дань по нешто на нимъ ради, тако да га на Бадиякъ на вечеръ доврши, онай, ако буде кодъ полнотьке на немъ у церкви седіо, или стаяо, познатте сваку жену, коя е вѣштица, или мора... Медю тимъ позоранъ мора бити, да свое сміонство са животомъ не плати; еръ вѣштице, чимъ се Служба Божя доврши, хите на дворъ и хоте да га растргаю. Човѣкъ, кой е смѣо вѣштице гледати, понесе подобро пшенице са собомъ, и када изъ цркве изиде—еръ мора кодъ врата стаяти,—нека по своемъ трагу пшеницу просипа. Вѣштице те, пшеницу купеть, заостати, и тако те се онъ одъ нихова яла ослободити и у кутю измати.»[173]

---

168 Ilić, 93.

169 Grimm. Reinh. Fuchs XXXVI.

170 Въ день связанный нѣкоторыми обрядами съ Рождествомъ, на Св. Луцію 13 Просинца. Ilić 100.

171 Linde.

172 Караджь. Рѣчн.

173 Сементовскій, Молодикъ 1843, стр. 98.

Чешс. «Kdo v jitřni (на Рождество) sedí, nebo klečí na stoličce, z devatera dřiví stesané, pozná všecky carodějky, jež jsou v kostele, stoit' zády obrácené k oltaři». [174] У Нѣмцевъ, если сварить на Рождество зеленой капусты, и съ ложкою, которою мѣшалась эта копуста, подойти къ церковнымъ дверямъ во время Рождественской Службы, то можно узнать вѣдемъ по особенному головному убору, котораго въ другое время незамѣтно, именно, по подойникамъ на головахъ. [175] Бросанье пшеницы, упомянутое Хорватскимъ повѣрьемъ, имѣетъ при себѣ бросанье за себя разныхъ вещей, какъ средство убѣжать отъ упыря, [176] мертвеца, [177] некрещеныхъ душъ, змѣя. [178] Вѣдьмы особенно опасны скоту около Рождества. «26 Декабря (?) начинаются бѣсовскія потѣхи и нечистые духи посѣщаютъ землю; 3 Генваря голодныя вѣдьмы задаиваютъ коровъ, для охраненія которыхъ привязываютъ къ воротамъ свѣчу.» [179] Свѣча, между прочимъ, символъ перуна, и вѣдьма, какъ можно заключать и изъ ея сродства со змѣемъ и волкомъ, враждебна громовому божеству. Кашебы на Рождество, Новый Годъ и Богоявленіе замыкаютъ хлѣва и конюшни и, для отогнанія колдуновъ и вѣдьмъ, дѣлаютъ на воротахъ кресты мѣломъ. [180] У Поляковъ на канунѣ Рождества съ такою же цѣлью тщательно запираютъ скотъ въ хлѣвахъ, покормивши его остатками отъ ужина. У Чеховъ «na štědrý den, před slunce vychodem, dřív než co jiného dobytku daš, dej každé kravě kousek kaše (обрядное Рождественское кушанье), část povĕnecného turanu (зелье, erigeron acre), kousek ruty, a tři ječné klasy snísti.» [181] Цѣль, вѣроятно, та же, что и выше. На сѣверѣ Германіи вяжутъ въ теченіе 12 ночей

---

[174] Houska II, 550.

[175] Kuhn, Nordd. Sag. 405.

[176] Wahyl. O up. a wid. 250.

[177] З. о Ю. Р. II.

[178] Ibid.

[179] Аѳан. о вѣдунѣ и вѣдьмѣ 111—112, 127—129.

[180] Гильф. Остатки Слав. Эт. Сб. V 73.

[181] Sumlork II, 425; Houška II, 550.

вѣники, каждый день по немногу. Этѣ вѣники предохраняютъ людей отъ чаръ, а скотъ отъ порчи. Черезъ такой вѣникъ, положенный на порогѣ, гонять скотъ весною въ первый разъ на пастьбище. Имъ лѣчатъ коровъ, когда у нихъ пухнетъ вымя отъ укушенія ласицы,[182] коорою, вѣроятно, оборачивается вѣдьма.

Въ Малороссіи о вѣдьмѣ говорятъ: «Якъ у день, то й стара, а якъ сонце заходить, то вона й молодѣе, а въ саму глуху пôвничъ стане молоденькою дѣвчинкою, а тамъ стане старитись, и до сходъ сонца стане така стара, якъ була вчора. Такъ вона, якъ помолодѣе, то й надѣне бѣлу сорочку, и косы роспустить, якъ дѣвка, та й пôйде доити по селу корôвъ,» и пр.[183] быть можетъ, эго молодѣнье вѣдьмъ ночью слѣдуетъ связать съ усиленіемъ ихъ и всякой нечистой силы зимою: зима—ночь года.

Въ заключеніе укажемъ на нѣсколько средствъ противъ упыря и вѣдьмы, средствъ, подтверждающихъ намъ заключенія объ этѣхъ существахъ.

Выше мы видѣли, что кабанъ, обрядныя Рождественскія кушанья, поросенокъ, колбасы имѣютъ отношеніе къ свѣтлымъ божествамъ. Согласно съ этѣмъ, кровь кабана, убиваемаго къ Рождеству—средство противъ существъ враждебныхъ этѣмъ божествамъ. «Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Сѣверовосточной Россіи этого кабана окуриваютъ, окропляютъ водой и опрыскиваютъ огонь кровью, чтобы нечистая сила не ходила по скотнымъ хлѣвамъ на канунѣ Рождества и не портила бы домашняго скота.»[184] У Волоховъ, чтобы умершій не сталъ вампиромъ (murony), между прочимъ, тѣло его мажутъ саломъ свиньи, убитой въ день Св. Игнатія (20Декабря, предпразднество Рождества и Священномученика Игнатія Богоносца).[185] По Нѣмецкому повѣрью тотъ, кого давитъ мара, долженъ просверлить подъ дверьми дыру и заткнуть ее свиною щетиною, а когда прійдетъ мара, обѣщать ей подарокъ.

---

[182] Kuhn, Nord. Sag. 410.

[183] Квѣтка II, 88.

[184] Терещ. VII, 4.

[185] Schott, Wal. Märch. 298.

Она оставитъ человѣка, а на другой день прійдетъ за подаркомъ. [186] Въ Великороссіи лихорадки бояться, между прочимъ, свиныхъ гнѣздъ. [187]

У всѣхъ Славянъ чеснокъ — необходимая принадлежность ужина на канунѣ Рождества. Въ Малороссіи «иные кладутъ подлѣ ложекъ по головкѣ чесноку, для предохраненія отъ нечистой силы.» [188] У Хорватовъ «кодъ бадне се вечере найпріе бѣлогъ лука (чесноку) еданъ чень у медъ умоченъ поѣде... Медъ се за то ѣде, да човѣкъ има крозъ цѣлу годину медене речи, а лукъ — да ншита вѣштице не могу нахудити.» [189] У Сербовъ: «Вѣштице не ѣду біелога лука, и за то се многи о біелимъ и божитнимъ покдадама (въ заговѣны передъ Великимъ Постомъ и Филипповкою) намажу біелимъ лукомъ по прсима, по табанима и исподъ пазуха: еръ кажу, да оне на покладе найвише ѣду люде.» [190] «Да човѣкъ убіе гую пріе Благовіести (до 25 Марта), па да усади у незину главу чесно біелога лука, да никне до Благовіести, па да га задѣне за капу на Благовіестъ, кадъ поде къ цркви, онда би познао све жене, кое су вѣштице: све би се купиле око нега, да му отму, или украду, оно чесно.» [191] Это выращиванье чесноку въ головѣ убитой змѣи есть, по видимому, знакъ господства начала, представляемаго чеснокомъ, надъ тѣмъ, которое представляется змѣею. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Юной Россіи въ волоса невѣсты. передъ отправленіемъ къ вѣнцу, завязываютъ головку чесноку, вѣроятно, отъ порчи вѣдьмами. По мнѣнію Голембёвскаго «jak czosnek wszelką zarazę, odpedza, tak i wszelkie zle od niej (невѣсты) odchodzi. [192] У Поляковъ «w wiliją Bożego Narodzenia pod obrusem na stole, sianem zasłanym, kladą przed każdą osobą kilka głowek czosnku, dla odegnania wszelkich chorób.» [193]

---

[186] Wolf, Beitr. II, 275.

[187] Абевега 231.

[188] Терещ. VII, 63.

[189] Ilić.

[190] Караджж. Рѣчн. Вѣштица.

[191] Тамъ же Благовіестъ.

[192] Golęb. Lud Polski 217.

[193] Pauli. P. lud. Pol. 1—2. По Сербской пословицѣ чеснокъ говоритъ человѣку: «Ти мене чувай одъ нокта, а я тю тебе одъ свакога зла» (біели лукъ

У Чеховъ: «Po wečeři štědré hospodař psovi, a hospodyně opět houserovi, kachně a kohoutu do hrdla strči častku chleba, ryky a stroužek česneku od večeře. Na to každemu se na krku, za tkaničku, okolo hrdla uvazanou, zavěsi větvička trnova.» Голубю въ тотъ же вечеръ даютъ три зерна перцу, для той же цѣли, какъ и другимъ домашнимъ животнымъ, именно, чтобъ не боялись злыхъ людей и берегли своихъ дѣтей.[194] Замѣна чесноку перцемъ можетъ указывать на то, что причины противоположенія честноку вѣдьмѣ слѣдуетъ искать не въ этимологическомъ значеніи слова чеснокъ,[195] а въ томъ, что̀ чеснокъ горекъ. Значеніе горечи связано съ представленіемъ огня.

Кропива. «Въ ночь на Купала въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Малороссіи не отдѣляютъ телятъ отъ коровъ, чтобы вѣдьмы ихъ не испортили, а въ хатахъ на окнахъ кладутъ кропиву.»[196] Чешское: «Aby žadný mléku ne uškodil, berou kořen od kopřivy, vložejic jej na štědrý den do syřiště (kvas, kterým se mléko nakvašuje, aby syřelo. Jungm), jež po cely rok chovají, a toto přilévajic na syřiste, aby se sejr ne kazil.»[197] Осованія тѣ же, что въ противоположеніи чеснока нечистымъ силамъ, но гораздо яснѣе: кропива—обыкновенная замѣна Купальскаго костра; дѣйствіе ея на тѣло обозначается словами съ основнымъ значеніемъ огня (Русская крапива жжется, жалитъ, Сербская коприва жаре, Польская pokrzywa parzy, Чешская kopřiva žahá, žihá, palí), откуда ея названія: жижка-крапивка (Бѣлор.), жигучка (Кур.), Сербско-Хорут. жегавица, жигавица, Чешско-Польская žahavka, žagavka, Латинская urtica, Нѣмецкая Brennessel.

здравій, кадъ се не люшти, него онако съ люскомъ кадъ се ѣде.» (Караџ. Посл. 316.

194 Sumlork I, 321, 280, 221.

195 Чеснокъ—нѣчто оторванное, что колется. Ср. Чеш. česno, дира въ колодѣ, въ ульѣ (дира сходно съ драть). Великорусск. Костр. чеснокъ, пни, корни, служащіе фундаментомъ домовъ. Чеснокъ, allium. Ср. съ Нѣм. Knoblauch изъ Chlopodauch, отъ Дрвн. chliopau, Сканд. kliufa, findere, откуда, между прочимъ, Нѣм. Kluft, fissura (Grimm, Gramm. II, 18).

196 Сементовскій, Молодикъ 1843 г., 93.

197 Sumlork II, 420.

Терновникъ, шиповникъ и другіе колючіе кустарники. Глодовымъ или терновымъ коломъ убиваютъ вампира: «Ако се о комъ увѣре и догоди се, да га ископавају, онда се скупе сви селяци съ глоговіемъ колемъ (еръ се онъ само глогова коца бои: за то говоре, кадъ вукодлака спомену у кути: «На путу му бротъ (rubia tinctorum) и глогово трне! еръ су и бротняци покривени глоговимъ трнемъ), па раскопаю гробъ, и ако у нему надю човѣка, да се ни е распао, а они га изводу оніемъ колемъ, па га баце на ватру те изгори.»[198] Въ Червоной Руси, въ 1827 и 31 году, во время засухи и холеры, жгли упырей и вѣдьмъ на терновомъ огнѣ. [199] У Чеховъ терновникъ предохраняетъ скотъ отъ вѣдьмъ: »Tuto noc, před pŕvním dnem v Mají, neb Sv. Filipem a Jakubem, čarodějnice dobytku čarují. Za tou příčinou každa hospodyně a děvečka opatrná hnůj a prah u chlívu kravčího angreštovým (крыжовникъ) neb jinym trním bodavym, zvlaśte hlohovym, šipkový́m, trnkovým posazí (утыкаетъ), aby se čarodějnice na ně chytila.»[200] Согласно съ этѣмъ, вѣштица «кадъ хоте да полети од куте, намаже се некаквомъ масти исподъ пазуха па рече: «Ни о трнъ, ни о грмъ (дубъ и родъ кустарника), веть на пометно гумно!» Приповіеда се, да е некака жена, коя ни е била вѣштица, намазавши се ономъ масти, мѣсто «Ни о трнъ, ни о грм,» нехотице рекла: «И о трнъ, и о грмъ,» и полетѣвши, сва се испребіяла кое о шта.»[201] Терновникъ, или другой какой-то кустъ съ густыми и мелкими шипами, называется по Сербски вукодржица, держащій волка, сквозь который волкъ не проберется. Можетъ быть, здѣсь рѣчь и о миѳическомъ волкѣ: у Волоховъ кладутъ въ гробъ кусокъ тернистаго шиповника (einen dornichten Stock von wilden Rosen), чтобъ шипы, зацѣпившись за саванъ, задерживали мертвеца и не давали ему выходить изъ гроба. [202] Выше мы привели два Чешскія средства отъ вѣдьмъ, въ которыхъ важную роль играетъ глодъ и шиповникъ Прибавимъ еще слѣдующее: Человѣка, испорченнаго

---

[198] Каражд. Рѣчн. Вукодлакъ.

[199] Wahyl. O upir. a widm. 252.

[200] Sumlork II, 249.

[201] Рѣчн. Вѣштица.

[202] Schott, Wal. Märch. 298.

чарами, нужно слегка трижды ударить терновою вѣткою, извѣстнымъ образомъ срѣзанною въ Великую Пятницу. Этѣ удары такъ болѣзненно почувствуются чародѣемъ, или вѣдьмою, виновниками порчи, что они должны будутъ немедленно явиться.[203] Если воръ (замѣщеніе миѳическаго лица человѣческимъ) оставитъ на мѣстѣ покражи лоскутъ платья, или другое что ни будь свое, то найти его можно слѣдующимъ образомъ: «Vezmi ten šat, a do kusu košile, v níž to člověk umřel, jej zaobal a přidej tři vršky jednoročního prutu hlohového, tři šipkového, devět špendliku, tři kousky nerotrebovaného skla od sklenaře, zatoč to vše do koule a provés do komina. Zlo děj tvůj bude naramne boleseti snašeti pícháním ve vsech ouděch a sám se vyzradí.»[204] Сопоставленіе терновыхъ вѣтокъ, булавокъ и стекла ведетъ къ тому, что основанія отношенія терновника къ упырю и вѣдьмѣ слѣдуетъ искать въ представленіи колоть, которое сближается съ огнемъ и терновникъ съ крапивою.[205] Колючіе кусты терновника, подобно крапивѣ, замѣняютъ, костеръ, огонь Брингильда, усыпленная Одиномъ, лежитъ, окруженная огненною оградою; въ соотвѣтствующей Нѣмецкой сказкѣ[206] красавица спитъ въ замкѣ, который обростаетъ непроницаемою стѣною терновника. Если терновникъ замѣна огня, и если онъ враждебенъ къ упырю и вѣдьмѣ, то онъ долженъ бы находиться въ подобныхъ отношеніяхъ и къ сну, дремотѣ, которые сближаются съ мракомъ, а между тѣмъ одинъ погружаетъ Брингильду въ глубокій сонъ, уколовши ее терновымъ шипомъ (Сканд. svefnporn, Нѣмецкое Schlafdorn), Дорнресхенъ засыпаетъ, уколовшись веретеномъ, а красавица, въ соотвѣтствующей Итальянской сказкѣ, льняною кострикою. Въ Русской сказкѣ человѣкомъ овладѣваетъ сонъ отъ того, что въ его платье воткнута булавка.[207] Такимъ образомъ уколъ не противодѣйствуетъ сну, а наводитъ его. Быть можетъ, по этому-то дерновому кусту (дріенъ, cornus mascula) передается лѣнь и дремота: «Я кадъ видѣхъ зеленъ дріенъ, предадохъ му васъ

[203] Houška II, 533.

[204] Ib. 530.

[205] О нѣкотор. симв. 31. Ср. сближеніе: «трне боде, а коприва жаре.»

[206] Grimm, Märch. I, 251; III, 85. Pentamer, въ перев. Либрехта I, XII.

[207] Аѳан. Ск. V, 212.

мой дріемъ и ліенъ, кое угледавши у пролетє први дріенъ съ цвіетомъ, рекне онай, кой є радъ, да му се не дріемле онога лѣта).»[208] Гриммъ думаетъ, что въ самомъ имени спящей Царевны Dornrose есть указаніе на связь шиповника и сна; наростъ на шиповникѣ называемся schlafapfel, по тому что если спящему положить его подъ подушку, то онъ не проснется, пока не вынять этого порошка.[209] Подобное повѣрье есть и у Чеховъ: «Na šipku vyroste spánek, jínák pokažená růže sipková, v jejížto jablíčku zavitý červik se naleza; tyž spánek trhají mládenci zamilovaní a panny... potajmo, nejvíce na jaře před slunce východem, a kladou to jední druhým potajmo do loží (jakož i matky a baby dětem do kolíbek ho nastrkají), aby dobře spali a libe sny měli, jedni druhým věrní zůstali a sebe milovali.»[210] Возможно, что это противорѣчіе мнимое, и что самый сонъ, равно какъ и черный цвѣтъ, сближается съ огнемъ.

Осина пользуется дурною славою. Русь считаетъ осину проклятымъ деревомъ, по тому что на немъ повѣсился Іуда, по чему листья осины трепещутъ и безъ вѣтру.[211] Согласно съ этѣмъ у Гуцуловъ осика трепета. По Сербскому повѣрью, осина проклята за то, что не замолкла во время пѣнія Святыхъ.[212] Однако, осина, надежное средство отъ упырей и вѣдьмъ. Если пробить упыря, на пр., дубовымъ коломъ, то это не помѣшаетъ ему вставать изъ могилы,[213] а если осиновымъ, то больше не встанетъ.[214] Въ Малороссіи (Черниг.), въ ночь на Купала, для предохраненія коровъ отъ порчи вѣдьмами, кладутъ на воротахъ хлѣвовъ малое осиковое дерево, вырванное съ корнемъ.[215] «Якъ вѣдьма вôдбере молоко вôдъ коровы, треба тесати осиковы кôлки до порога. Вѣдьма

---

[208] Караджь. Рѣчн Ліенъ.

[209] Grimm, Myth. 1155.

[210] Sumlork II, 490.

[211] Терещ. VI, 401; Шейков. II, 17.

[212] Караджь. Пѣс I, 118—119.

[213] Wahyl. O up. a wid. 256.

[214] Терещ и Шейк. тамъ же.

[215] Сементовскій, Молодикъ 1843 г., 944.

заразъ прибѣжить и буде просити, щобъ того не робити, бо и болить»[216] «Пôдъ осиковою, або пôдъ залѣзною, бороною можна выховати пса-вѣщуна (ярчука).»[217] И въ другомъ случаѣ сопоставляется осина и желѣзо: «опиръ боится также залѣза. Тѣмъ бо и стромляють у насъ у вôкно протири (изломанныя иголки).»[218] Убитую змѣю вѣшаютъ на осинѣ. [219] Возможно, что выше приведенныя повѣрья объ осинѣ, какъ проклятомъ деревѣ, относительно новы и обязаны своимъ происхожденіемъ тому уваженію, какое оказывалось этому дереву въ язычествѣ. Причиною, по которой осина враждебна упырю и вѣдьмѣ, можетъ быть или горечь этого дерева («горькая»—постоянный пѣсенный эпитетъ осины), или свѣтлая его кора. Быть можетъ, въ самомъ имени осины есть указаніе на сродство со свѣтомъ. Ср. Сербское яс-ика и яс-ный, яс-енъ.

А. Потебня.

1863 г.

---

216 Шейковскій, II, 17.

217 Тамъ же.

218 Тамъ же.

219 Даль, Словарь.

ОПЕЧАТКИ.

Стр.	Стро.	*Напечатано:*	*Читать:*
5	23	г-на	у г-на
133	15	страмитесь	стремитесь
183	2	Маоіра	Маіора
192	1	Рапортъ	Рапорты.

ЧТЕНІЯ

ВЪ

ИМПЕРАТОРСКОМЪ

ОБЩЕСТВѢ

ИСТОРІИ И ДРЕВНОСТЕЙ РОССІЙСКИХЪ

ПРИ

МОСКОВСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

ПОВРЕМЕННОЕ ИЗДАНІЕ

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЮ

О. М. БОДЯНСКАГО.

1866.

АПРѢЛЬ — ІЮНЬ.

КНИГА ВТОРАЯ.

МОСКВА.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ (КАТКОВЪ И К°),

НА СТРАСТНОМЪ БУЛЬВАРѢ.

1866.

РАЗБОРЪ ИЗСЛѢДОВАНІЯ

«О МИѲИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНІИ НѢКОТОРЫХЪ ПОВѢРІЙ И ОБРЯДОВЪ. СОЧИНЕНІЕ А. ПОТЕБНИ. МОСКВА 1865.»

Изслѣдованіе Г. Потебни, какъ видно изъ заглавія, относится непосредственно къ Миѳологіи.

Ежели принять во вниманіе скудость сочиненій по этой части, какъ вообще въ литературѣ Славянской, такъ и въ частности— Русской, если сообразить далѣе необработанность предмета, почти новость его, ограниченную лишь немногими изысканіями, положившими только начало его разработкѣ, и если взвѣсить за этѣмъ важное и интересное значеніе Миѳологіи, какъ науки, болѣе и болѣе раскрывающей занимательный и назидательный матеріялъ для духовной жизни народа и послѣдовательнаго ея развитія, въ новѣйшихъ трудахъ ученыхъ Западныхъ, то нельзя не встрѣтить съ удовольствіемъ новаго сочиненія по Миѳологіи Славянской, написаннаго преподавателемъ Университета и обѣщающаго объемомъ своимъ если не окончательное рѣшеніе многихъ вопросовъ, по крайней мѣрѣ значительное восполненіе пробѣловъ, хотя въ существеннѣйшихъ частяхъ, со стороны основныхъ, такъ сказать, миѳовъ, столь разработанныхъ и уясненныхъ въ позднѣйшее время у другихъ народовъ Индоевропейскихъ: Грековъ, Римлянъ, Германцевъ и Индѣйцевъ.

Бѣглый взглядъ на пособія, указанныя авторомъ въ изслѣдованіи, въ состояніи только усилить ожиданія и надежды отъ результатовъ несомнѣнно продолжительнаго и усидчиваго труда. Бо́льшая часть лучшихъ сочиненій, образцовыхъ и по строгости научныхъ пріемовъ, и по плодотворности осторожныхъ выводовъ,

представляются извѣстными Г. Потебни, по обильнымъ на нихъ ссылкамъ. Не ослабѣютъ ожиданія и при летучемъ обзорѣ матеріяловъ, положенныхъ Г. Потебней въ основу своего изслѣдованія: тѣ же самыя ссылки укажутъ на множество ихъ и на разнообразіе, какъ относительно родовъ народной литературы, такъ и нарѣчій Славянскихъ, по которымъ предлагается матеріялъ въ оригинальныхъ отрывкахъ.

Упомянутыя условія ученаго труда, пособія и матеріялы, такъ полно и отчетливо заявленныя въ сочиненіи Г. Потебни, невольно заставляютъ предполагать успѣхъ въ выполненіи предпринятой имъ задачи—обслѣдованія и уясненія миѳовъ Славянскихъ. Оправдываются ли же этѣ надежды на дѣлѣ, въ результатахъ труда? вотъ вопросъ, который въ глазахъ нашихъ тѣмъ важнѣе, чѣмъ желательнѣе истинный успѣхъ самой науки, Миѳологіи Славянской. Важность этого вопроса и послужила для насъ побужденіемъ вникнуть пристальнѣе и глубже въ изслѣдованіе Г. Потебни. Признаемся откровенно, что вызвало насъ на это не столько несогласіе наше съ окончательными выводами автора, сколько особенность его научныхъ пріемовъ и, полагаемъ, не всегда безвредная заманчивость заключеній для ума, не пріученнаго относиться къ фактамъ съ строгою критикой.

Специяльныя, однако же, обстоятельства, въ которыхъ находится именно Славянская Миѳологія, вызываютъ предварительно на нѣкоторыя общія мысли. Наука эта, какъ уже замѣчено нами, совершенно новая и въ самомъ Славянскомъ мірѣ; ученые едва коснулись ея разработки, и не только не успѣли проникнуть до какой либо общей системы, не только не уяснили исторіи послѣдовательнаго видоизмѣненія миѳовъ, но не указали даже и на связь главнѣйшихъ вѣрованій языческихъ съ коренными миѳами другихъ народовъ Арійскихъ, болѣе счастливыхъ научными изслѣдованіями по этой части.

При такомъ положеніи предмета, невольно приходится подумать сначала о правильности и надежности пріемовъ разработки, и тѣмъ скорѣе остановить взоръ свой на примѣрахъ Запада, чѣмъ разнообразнѣе и перепутаннѣе представляется грубый еще матеріялъ у насъ, и чѣмъ расчищеннѣе, уяснѣннѣе, осмысленнѣе встрѣ-

чаемъ его тамъ. Г. Потебня, конечно, чувствовалъ это, когда поставилъ себѣ въ руководство классическіе труды Гримма, Куна, Маннгардта, Вольфа и нѣкоторыхъ другихъ. Но какъ воспользовался онъ ихъ примѣромъ?

Ученые Запада, въ настоящемъ случаѣ преимущественно Нѣмцы, обратились къ разработкѣ Миѳологіи съ тою осторожностію, съ тѣми прочными научными пріемами и съ тѣми логическими, непреложными изъ обслѣдованныхъ частныхъ фактовъ, выводами, какіе только и ручаются за дѣйствительный успѣхъ всякой науки. Встрѣчая въ громадной массѣ современныхъ вѣрованій, обрядовъ и повѣрій народныхъ самые неясные, перебитые и перемѣшанные, остатки древнѣйшихъ миѳовъ, входившихъ нѣкогда въ полную систему Миѳологіи; сознавая всю неотразимую силу вліянія на измѣненіе, сокращеніе, забвеніе и извращеніе этѣхъ миѳовъ отъ разнообразнѣйшихъ переворотовъ послѣдующей жизни народа, и въ религіозномъ, и умственномъ и политическомъ отношеніяхъ, этѣ ученые признали прежде всего необходимымъ прослѣдить исторически новѣйшіе вѣрованія и обряды, возвести ихъ посредствомъ болѣе-менѣе опредѣленныхъ указаній въ древней письменности къ чистѣйшему виду, и потомъ очищенный уже такимъ путемъ матеріялъ сопоставить съ вѣрованіями древнѣйшихъ родственныхъ народовъ, сохранившимися въ большей полнотѣ, опредѣленности и нерушимости. Этотъ историческій пріемъ устранялъ, съ одной стороны, произволъ, отъ котораго трудно было бы отдѣлиться при сближеніи явленій, хотя на первый взглядъ и сродныхъ, но легко могшихъ развиться случайно, даже вовсе отъ различныхъ условій; съ другой, указаніемъ постепеннаго измѣненія такихъ явленій, вносилъ въ науку новый матеріялъ для исторіи духовной жизни народа; наконецъ, давалъ твердое ручательство и за вѣрность послѣднихъ выводовъ, такъ какъ фактъ выходилъ посредствомъ него очищеннымъ отъ всякой примѣси и перепутанности и самъ собою, безъ натяжекъ и субъективныхъ домысловъ, вступалъ въ рядъ общихъ миѳовъ Индоевропейскаго племени. Миѳологія Германская обязана блистательными своими успѣхами прежде всего именно этому пути; Гриммъ первый ввелъ ее въ рамки опредѣленной и строгой науки, а Deutsche Mythologie Гримма поражаетъ наиболѣе обширностью историческаго матеріяла и изумительно трезвымъ

обращеніемъ съ нимъ. Только при подобной расчисткѣ миѳологическаго матеріяла, и только при такомъ предварительномъ разъясненіи главнѣйшихъ вѣрованій, основанномъ на раціональномъ и научномъ сравненіи съ миѳами Индѣйцевъ, Грековъ и Римлянъ, откроется разумная возможность находить смыслъ и опредѣлить дѣйствительность миѳическаго значенія въ той безграничной массѣ мелочей, какая наполняетъ собою современныя повѣрья и обряды народныя: лишь историческій методъ въ состояніи вывести пытливый умъ изъ этого, по истинѣ, хаоса на свѣтлую и торную дорогу, и его-то признаемъ мы безусловно необходимымъ въ нашей едва зачинающейся наукѣ.

Но историческій методъ въ Миѳологіи далеко недоступенъ всегда и во всемъ. Какъ основанный на памятникахъ письменности, онъ, по этому самому, находится въ тѣсной зависимости отъ времени и полноты послѣднихъ. Между тѣмъ, народы Германскіе, еще болѣе Славянскіе, вступили въ составъ историческихъ народовъ относительно въ позднюю пору; относительно поздно началась у нихъ и письменность; другіе же народы, гораздо старѣйшіе своею историчностью, сообщаютъ о нихъ случайныя и отрывочныя извѣстія, да и этѣ послѣднія принадлежатъ такому времени, передъ которымъ задолго уже установилась отдѣльность жизни и Германцевъ и Славянъ, а слѣдовательно и религія ихъ во многомъ должна уже была получить свой особый характеръ и наполниться специяльными понятіями, вѣрованіями и обрядами. Національная письменность Германцевъ и Славянъ развилась, говоря вообще, послѣ Христіянства, которое неизбѣжно должно было повлечь за собою самый разрушительный переворотъ въ прежнихъ вѣрованіяхъ язычества. Независимо отъ этого, и такая національная письменность не представляетъ нигдѣ намѣреннаго собранія языческихъ вѣрованій, хотя бы въ остаткахъ и въ превращеніяхъ; послѣднія попадаются въ ней больше случайно, отрывочно, безъ малѣйшихъ часто указаній на ихъ миѳическое значеніе. Неудивительно по этому, что многое изъ миѳическихъ вѣрованій и понятій, кружащихся доселѣ въ простонародьи, не находитъ себѣ мѣста въ письменности и не можетъ, слѣдовательно, быть возведено путемъ историческимъ къ болѣе чистому первоначальному виду. Отсюда естественный результатъ, что, руководясь исключительно

исторіей, мы навсегда должны будемъ отказаться отъ вскрытія полной и подробной системы языческой религіи своего племени, и ограничиться уясненіемъ лишь отдѣльныхъ миѳовъ, которые попали случайно подъ перо стариннаго писателя, или которые, своимъ несомнѣннымъ единствомъ во всѣхъ частяхъ съ миѳами древнѣйшихъ родственныхъ народовъ, даютъ право заключать о ихъ характерѣ и о томъ, что они принадлежатъ области общей племенной Миѳологіи. Ученой Германіи обязана наука открытіемъ новаго средства восполненія, отчасти и вознагражденія недостаточности и ограниченности историческаго пособія въ Миѳологіи. Вспомогательное средство это покоится на сравнительномъ языкознаніи.

Языкознаніе, при помощи сравнительнаго метода, нѣсколько десятковъ лѣтъ назадъ успѣло уже выйти изъ того унизительнаго состоянія, въ которомъ не рѣдко служило оно предметомъ произвольныхъ сближеній, затѣйливыхъ сравненій, а подъ часъ и фантастическихъ выводовъ, и, оградившись опредѣлительными законами, поднялось и развилось въ науку, дошедшую въ послѣднее время до степени замѣчательной точности. На этой степени, не смотря на краткій срокъ своего развитія, языкознаніе успѣло уже обогатиться обильными результатами и пролило замѣтный свѣтъ на рѣшеніе самыхъ темныхъ вопросовъ, какъ, напримѣръ, на вопросъ о происхожденіи языка. Результаты сравнительнаго языкознанія не остановились, впрочемъ, на разъясненіи однихъ отвлеченныхъ законовъ языка; они не замедлили перейти въ рядъ пособій для исторіи, и при томъ въ такихъ эпохахъ, которыя безъ этого пособія принуждены были бы оставаться навсегда закрытыми.

Стоитъ хотя мелькомъ вникнуть въ разнообразное значеніе сравнительнаго языкознанія, чтобы понять невозможность, при ревнивой изыскательности современнаго ума, пройти ему безслѣдно и для Миѳологіи. Каждое слово заключаетъ въ себѣ опредѣленное понятіе; но это понятіе, при данномъ словѣ, не остается неизмѣннымъ; оно переходитъ въ жизни народа разныя ступени, отъ одного значенія къ другому, и иногда употребляется въ устахъ нашихъ совершенно въ противоположномъ смыслѣ, сравнительно съ тѣмъ, какой приданъ былъ ему первымъ творцемъ, подъ влія-

ніемъ поразившаго его впечатлѣнія. Сравнительное языкознаніе, посредствомъ прочно законнаго анализа слова, способно дойти до этого обветшавшаго и вовсе забытаго первоначальнаго смысла. Отсюда не трудно уяснить и право науки языкознанія быть пособіемъ для Миѳологіи: многія выраженія народныхъ суевѣрій и обрядовъ, вращающіяся въ нашихъ устахъ, или безъ всякаго смысла, или съ непамятнымъ значеніемъ, путемъ лингвистическаго анализа готовы вскрыть цѣлую картину миѳическаго вѣрованія, по сродству съ подобными же, уже опредѣленными и записанными, картинами у родственныхъ народовъ, упрочивающую за собою точное мѣсто въ цѣлой системѣ Миѳологіи. Позволю себѣ указать на Славянское слово *дождь*, подвергнутое мною не такъ давно подобному обслѣдованію. И ученые Запада употребили уже въ дѣло эту сторону языкознанія въ своихъ обслѣдованіяхъ по Миѳологіи и, подъ руководствомъ ея, нѣкоторые обогатили уже эту науку важнѣйшими открытіями. Вспомнимъ только Макса Миллера, Куна и отчасти Француза Пикте. Но ежели современное языкознаніе въ сферѣ обслѣдованія внѣшней стороны слова, его звуковыхъ и флексическихъ свойствъ и видоизмѣненій, требуетъ строжайшей осмотрительности, неуклоннаго выполненія раскрытыхъ законовъ, то тѣмъ обязательнѣе должно быть это требованіе по отношенію къ Миѳологіи, гдѣ главную силу заключаетъ внутренняя сторона слова, его значеніе. Малѣйшее нарушеніе звуковыхъ законовъ, самая ничтожная натяжка въ сближеніяхъ и сравненіяхъ, неминуемо отразятся въ ложномъ выводѣ и первоначальнаго смысла, а черезъ это, уже логически, повлекутъ за собою и ложное представленіе самаго миѳа. Само собою понятно, что исторія языка, послѣдовательное измѣненіе внѣшней оболочки слова, должна быть постоянно на первомъ планѣ. Въ противномъ случаѣ, анализированіе современной формы слова, безъ вниманія къ ея исторіи, не далеко отойдетъ отъ того забавнаго отыскиванья родства, на основаніи созвучій, какимъ потѣшались въ былое время наши дѣды и отцы. Только сдержанностью, осмотрительностью, строгостью филологическаго пріема и возможно объяснить громадный успѣхъ его какъ въ упомянутыхъ, такъ и въ нѣкоторыхъ другихъ, миѳологическихъ изслѣдованіяхъ Запада.

И такъ, *предварительное уясненіе общихъ основныхъ миѳовъ*, что неразлучно съ *историческимъ возведеніемъ* со-

временной перепутанности, по возможности, къ древнѣйшему и чистѣйшему виду, и серьезное и осторожное употребленіе въ помощь сравнительнаго языкознанія,—вотъ правильный и надежный пріемъ, оправданный блистательными опытами въ миѳологической литературѣ Запада.

Г. Потебня, какъ видѣли, знакомъ съ большею частью лучшихъ писателей, слѣдовательно, предполагается, изучалъ ихъ, освоился съ ихъ трудами,—и, дѣйствительно, указанные, на ихъ основаніи, пріемы замѣтны въ разсматриваемомъ его сочиненіи. Къ сожалѣнію, однако же, пользованіе ими представляется скорѣе дѣломъ случая, по крайней мѣрѣ, чѣмъ-то внѣшнимъ, приставленнымъ механически, а не органически связаннымъ съ цѣльнымъ составомъ разсужденія. Посмотримъ ближе.

Ближайшею цѣлью Г. Потебни, какъ очевидно, было возсоздать Славянскую Миѳологію, на основаніи нынѣшнихъ ея остатковъ въ различныхъ суевѣріяхъ и обрядахъ, сохранившихся въ народной Славянской литературѣ, преимущественно въ сказкахъ и частію въ пѣсняхъ народовъ Славянскихъ. Къ этому присоединены и обычаи въ нѣкоторые праздники, до сихъ поръ носящіе на себѣ отпечатокъ языческой старины. Въ этомъ отношеніи служили ему примѣромъ и руководствомъ, главнѣйшимъ образомъ, Нѣмецкія сочиненія Маннгардта и Вольфа. Не можемъ ручаться, уяснилъ ли себѣ Г. Потебня все существенное различіе въ положеніи своемъ и упомянутыхъ ученыхъ; а это различіе весьма важно и уже a priori характеризуетъ не совсѣмъ нормальное положеніе Г. Потебни, если хотя на минуту усомниться въ возможности одному человѣку замѣнить десятки изслѣдователей по наукѣ новой и обширной, и двумя годами восполнить десятки лѣтъ на пути, гдѣ только кое-гдѣ проложена колея, и то едва, едва замѣтная.

И Маннгардтъ и Вольфъ имѣли передъ собою цѣлый рядъ и частныхъ, монографическихъ, и общихъ, систематическихъ, изслѣдованій; уже до нихъ основныя черты Германской Миѳологіи были вскрыты и уяснены съ полнымъ запасомъ свѣдѣній, неутомимаго труда и строжайшей научности; отдѣльные главные миѳы прослѣжены исторически, на почвѣ Германской, возведены къ первоначальному виду и поставлены прочно на своихъ мѣстахъ въ системѣ

общей Индоевропейской Миѳологіи. Ко времени дѣятельности ихъ уже наступила возможность опредѣлить смыслъ и мелкихъ современныхъ народныхъ вѣрованій и обрядовъ, со всею разнообразною и спутанною ихъ обстановкой, и они тѣмъ легче и успѣшнѣе могли спуститься въ этотъ лабиринтъ, чѣмъ больше имѣли и передъ собою и вокругъ себя предварительныхъ спеціяльныхъ изысканій и среди позднѣйшихъ мелочей.

Не таково вовсе положеніе Русскаго и вообще Славянскаго ученаго: лишь пятокъ именъ въ состояніи указать мы и по рѣшенію отрывочныхъ, частныхъ, вопросовъ; историческое обслѣдованіе только что начато; нѣтъ даже систематическаго собранія и историческаго матеріяла, не смотря на относительную скудость Славянскихъ памятниковъ, заключающихъ въ себѣ черты языческихъ вѣрованій; самые общіе и основные миѳы не раскрыты у насъ и не сопоставлены съ подобными же миѳами древнѣйшихъ родственныхъ народовъ. Эта бѣдность миѳологической литературы всего явственнѣе обнаруживается азъ обзора нашихъ лучшихъ, во всякомъ случаѣ, по цѣли и выполненіи, почтенныхъ трудовъ, каковы труды Гг. Бодянскаго, Срезневскаго, Буслаева, Аѳанасьева, до нѣкоторой степени Шеппинга и очень, очень немногихъ другихъ. На чемъ же обопрется, чѣмъ станетъ руководиться, авторъ, который бы задумалъ, подобно Г. Потебнѣ, создать систему Миѳологіи изъ позднѣйшихъ остатковъ Славянскаго язычества, уцѣлѣвшихъ въ самомъ измѣнчивомъ, шаткомъ, непрерывно подвижномъ матеріялѣ, каковы сказки и пѣсни? Ему остается или неуклонно слѣдовать Нѣмецкимъ образцамъ и ихъ считать за норму своихъ выводовъ и сближеній для каждаго Славянскаго повѣрья и обряда; только въ Нѣмецкихъ обслѣдованныхъ остаткахъ суевѣрій находить зеркало для своего еще грубаго матеріяла; или изъ каждаго почти факта сдѣлать предметъ панографическаго изслѣдованія, прослѣдить каждое явленіе современнаго язычества исторически, очистить его критикой, и тогда уже приступить къ сравненію съ Нѣмецкимъ образцемъ, а черезъ него перейти и къ общей Миѳологіи Арійской.

Но въ первомъ случаѣ, кажущееся сходство невольно вызоветъ въ серьезномъ умѣ множество подавляющихъ вопросовъ: есть ли это сходство коренное, образовавшееся въ эпоху общей жизни? не обязано ли оно простой случайности, сходству народной жизни,

при всей ея отдѣльности; не представлялось нынѣшнее сходство полнымъ различіемъ прежде, и т. д. и т. д.? Г. Потебня этому способу придалъ особенное значеніе; онъ руководится имъ на всемъ протяженіи своего изслѣдованія, и сочиненія Маннгардта и Вольфа служатъ ему краеугольнымъ камнемъ въ сближеніяхъ и даже въ заключеніяхъ. Въ какой степени оказался пригоднымъ этотъ способъ на дѣлѣ, мы увидимъ ниже, когда перейдемъ къ разсмотрѣнію выводовъ Г. Потебни. Что касается до монографическихъ обслѣдованій отдѣльныхъ миѳовъ, то Г. Потебня обнаружилъ самъ, что они не подъ силу въ общемъ изслѣдованіи, и показалъ это нагляднѣйшимъ образомъ своимъ историческимъ пріемомъ, который, конечно, долженъ бы былъ занять, въ такомъ случаѣ, самое видное мѣсто.

Ежели бы Г. Потебня и не соглашался съ нами въ важности этого пріема, то уже Нѣмецкіе образцы вызывали его на вниманіе къ нему и побуждали дать ему мѣсто; — и оно дано, но, какъ уже замѣчено, случайно, скорѣе для виду, по чему и всѣ такія указанія легко могутъ быть устранены безъ малѣйшаго нарушенія силы и значенія цѣлаго изслѣдованія; напротивъ, это бы еще уменьшило количество въ немъ ошибокъ и произвольныхъ толкованій. Вообще, указанія на исторію служатъ въ изслѣдованіи Г. Потебни лишь свидѣтелями его знанія, или предчувствія, что она должна быть пущена въ ходъ, что безъ справокъ съ нею трудно обойтись; но способъ введенія исторіи въ дѣло отличается явными странностями, чтобы не сказать прямо недостатками. Ссылки. въ такихъ случаяхъ, вытекаютъ у него не изъ самыхъ источниковъ, не непосредственно изъ личнаго знакомства съ памятниками, а изъ подходящихъ Русскихъ сочиненій по Миѳологіи. Но какъ сочиненій такихъ вообще не много, касаются они больше спеціяльныхъ вопросовъ, то не удивительно, что и историческія ссылки ограничиваются шестью, семью мѣстами, при всей многообъемности изслѣдованія. Этого мало, Г. Потебня нашелъ излишнимъ даже провѣрить ссылки, даже правильно понять ихъ, и въ извлеченіяхъ своихъ допускаетъ ошибки, или производитъ непріятную путаницу. Словомъ, невниманіе, какая-то холодность къ историческимъ свидѣтельствамъ въ разбираемомъ сочиненіи, какъ-то не вяжутся съ положеніемъ автора и съ цѣлію его сочиненія. Вотъ факты:

На страницѣ 6 и 21, Г. Потебня приводитъ правительственныя постановленія, изъ XVII столѣтія, противъ нѣкоторыхъ народныхъ обычаевъ подъ Рождество, Новый Годъ и Богоявленіе. Термины этихъ обычаевъ очень важны, авторъ справедливо придаетъ имъ значеніе. Но, къ удивленію, мѣста эти взяты имъ изъ готоваго сочиненія, всего вѣроятнѣе изъ Снегирева (О народныхъ праздникахъ....) и не провѣрены съ самимъ источникомъ. А между тѣмъ, въ перепечатанномъ извлеченіи, безъ всякой, впрочемъ, ссылки, находится знаменательная неточность, могшая, при исправленіи ея, если не измѣнить, по крайней мѣрѣ, ограничить выводъ, или потребовать объясненія. Г. Снегиреву вполнѣ простительна неточность: онъ собиралъ матеріялы, и только при случаѣ, весьма рѣдко, дозволялъ себѣ миѳологическія объясненія: справки его съ исторіей, хотя бы и не всегда точныя, способны возбудить въ насъ только благодарность за трудъ по приготовительной обработкѣ. Подобнаго права даже на снисходительность уступить Г. Потебнѣ нельзя: онъ пишетъ ученое изслѣдованіе, сопровождаетъ группировку фактовъ выводами, иногда положительными, съ тономъ научной несомнѣнности. Казалось бы, не было и особеннаго труда провѣрить готовую ссылку съ извлеченіемъ, если представляется неудобнымъ трудъ читать источники самому. А справившись съ этими источниками, которыя находятся въ грамотахъ, помѣщенныхъ въ 3 и 4 томахъ Актовъ Историческихъ, Г. Потебня увидѣлъ бы, что, вмѣсто плуги, въ грамотѣ Патріярха Филарета (Ак. III, № 92; стр. 96, подъ 1620 г.), въ грамотѣ Верхотурскаго Воеводы, Рафа Всеволожскаго, времени Алексѣя Михайловича, читаемъ плута (Акт. IV, № 35, подъ 1649 годомъ). Тогда едва ли бы онъ позволилъ себѣ и немедленное заключеніе: «т. е., славили плугъ,» безъ предварительной критики.

Свидѣтельство о названіи въ старину сватьбы кашею (стр. 65) заимствовано опять изъ готовыхъ книгъ, изъ Академическаго Словаря и сочиненія Терещенка. Не говоря уже о томъ, что Г. Потебня нашелъ бы для этого факта указанія и древнѣе и обстоятельнѣе, если бы позаботился замѣнить Академическій Словарь существующими словарями для лѣтописей, замѣтимъ довольно произвольное обобщеніе самаго термина. Не свадьба вообще называется кашею, а единственно свадебный пиръ, что такъ очевидно и изъ вы-

писаннаго мѣста Лѣтописи, при посредствѣ Словаря Академическаго Въ противномъ случаѣ, изъ извѣстія, что Князь Александръ устроилъ кашу въ Торопцѣ, и потомъ другую въ Новгородѣ, можно бы вывести, что онъ въ одинъ годъ (1239) сыгралъ двѣ собственныхъ своихъ свадьбы. Такія обобщенія въ разсматриваемомъ сочиненіи обыкновенны, а заблужденія отъ нихъ весьма легки, и на сколько предлагаетъ ихъ означенное сочиненіе, увидимъ ниже.

Два слѣдующихъ мѣста: пословица изъ Даніила Заточника о мученіи пшеницы, да извѣстный разсказъ лѣтописи о волхвахъ въ Ростовѣ (стр. 41 и 293), если даже и извлечены непосредственно изъ источниковъ, то безъ всякаго вѣса для дѣла: послѣднее ни мало не усилено ими; а между тѣмъ подробное извлеченіе извѣстій о волхвахъ даетъ каждому читателю право увидѣть явную натяжку автора въ толкованіи. Дѣйствительно, Лѣтопись говоритъ очень ясно, что волхвы обвиняли въ неурожаѣ и голодѣ вообще женщинъ; но Г. Потебнѣ хотѣлось отыскать древнее свидѣтельство о вѣдьмахъ, и вотъ онъ, не задумываясь, увѣряетъ, что подъ этѣми женщинами разумѣются вѣдьмы, хотя лѣтописецъ не скрываетъ, что въ то время погибли и многія лучшія особы. Но на этомъ не остановился Г. Потебня. Изъ той подробности лѣтописной, что волхвы обманывали народъ, будто бы вынимая изъ за разрѣзанныхъ плечъ женщинъ рыбу и жито, онъ считаетъ вполнѣ объясненнымъ, что такое указаніе говоритъ о представленіи спины вѣдьмы корытомъ, по тому что такъ представляютъ своихъ вѣдьмъ Нѣмцы; въ Лѣтописи же идетъ дѣло о женщинахъ вообще и о ихъ плечахъ, а вовсе не о спинѣ. Между тѣмъ событіе очень простое и всецѣло оправдываемое воззрѣніемъ древняго Русскаго человѣка на женщинъ, записаннымъ тою же Лѣтописью. Согласно съ этимъ воззрѣніемъ, женщина представлялась существомъ, ежели не исключительно, то преимущественно, преданнымъ волшебству, что, однако же, ни чуть не говоритъ о вѣдьменномъ ея значеніи; иначе пришлось бы всѣхъ женщинъ обратить въ вѣдьмъ. Вотъ какъ говоритъ лѣтописецъ: «Паче же женами бѣсовьская волшвенья бываютъ, искони бо бѣсъ жену прельсти, си же мужа; тако въ си роди много волхвують жены чародѣйствомъ и отравою и инѣми бѣсовьскыми козньми» (Лавр., 77). Правильный взглядъ едва ли изъ всего этого выведетъ вѣдьму, да еще со спиною корытомъ.

Но самый рѣшительный фактъ непростительно небрежнаго обращенія автора съ приводимыми имъ источниками заключается въ ссылкѣ на Іоанна Екзарха Болгарскаго, на стр. 282—283. По поводу превращенія упыря, Г. Потебня заявляетъ, что «объ этомъ говоритъ извѣстное мѣсто изъ Іоанна Екзарха Болгарскаго», и выписываетъ слѣдующее выраженіе: «и тѣло свое хранитъ мертво, и летаетъ орломъ, ястребомъ, и ворономъ, и дятлемъ: рыщутъ лютымъ звѣремъ и вепремъ дикимъ, волкомъ, летаютъ зміемъ, рыщутъ рысію и медвѣдемъ.» Ссылкою на Славянскаго писателя X вѣка, очевидно, Г. Потебня хотѣлъ подтвердить заключенія свои объ упырѣ, и тѣмъ доказалъ свое сознаніе важности историческихъ свидѣтельствъ. Если же это такъ, то какимъ образомъ онъ позволилъ себѣ безъ разбора ухватиться за ссылку въ какой ни будь книжкѣ и отнести извлеченное оттуда выраженіе къ Іоанну Екзарху Болгарскому, никогда и не думавшему писать что либо подобное? Авторъ показалъ только этимъ, что онъ никогда не читалъ этого корифея Старо-Славянской литературы, что онъ даже не знаетъ, что и осталось отъ него; въ противномъ случаѣ, увидѣлъ бы легко, что Екзархъ Болгарскій, Іоаннъ, былъ переводчикомъ, хотя иногда и свободнымъ, что въ оригинальныхъ сочиненіяхъ, какъ въ Послѣсловіяхъ, въ Словѣ на Вшествіе Господа Нашего Іисуса Христа, не было ему ни цѣли, ни стати говорить объ упыряхъ. Мало того, Г. Потебня, значитъ, не читалъ отрывковъ изъ этого важнѣйшаго писателя, даже въ Христоматіяхъ; иначе былъ бы онъ пораженъ различіемъ языка его съ языкомъ приведеннаго отрывка.

Но допуская, что указанное мѣсто и заимствовано изъ Іоанна Екзарха Болгарскаго, все же остается непонятнымъ, по чему Г. Потебня видитъ въ немъ свидѣтельство именно объ упырѣ? Не беремся утверждать, будто предыдущія строки этого мѣста скрыты намѣренно авторомъ; готовы даже согласиться, что онѣ ему и неизвѣстны, какъ не включенныя въ ту книгу, откуда извлекъ онъ неловкую ссылку; но смѣемъ думать, что если бы Г. Потебня приставилъ ихъ, другими словами, сопоставилъ бы продолженіе съ началомъ, то едва ли бы не выбросилъ этого свидѣтельства, какъ не подходящаго къ его цѣлямъ. Вотъ этѣ сроки: «первая книга Илартолой, рекше Острологъ, 2 Острономіа, 3 Землемѣріа, 4 Ча-

ровникъ, въ них же суть вся дванадесять опрометныхъ лицъ звѣриныхъ и птичіихъ, иже есть первое, тѣло свое хранитъ мертво....» Въ какой мѣрѣ непремѣнно разумѣется здѣсь упырь, такъ рѣшать быстро едва ли согласятся многіе. Изъ этѣхъ же начальныхъ строкъ не трудно усмотрѣть и источникъ, откуда взяты онѣ. Это, такъ называемый, списокъ книгъ истинныхъ и ложныхъ, включенный Калайдовичемъ, по рукописи XVII вѣка, въ числѣ другихъ памятниковъ, въ изданіе Іоанна Екзарха Болгарскаго, который служилъ для него поводомъ обнародывать вообще свои палеографическія и филологическія изысканія. На этомъ основаніи, безъ сомнѣнія, и сдѣлана ссылка въ книгѣ, изъ которой почерпнулъ Г. Потебня выдержку, на Іоанна Екзарха Болгарскаго, т. е., на изданіе его; а Г. Потебня, не справившись, отнесъ ее къ словамъ самаго Іоанна Екзарха Болгарскаго, другими словами, изъ XVII столѣтія шагнулъ въ десятое.

А жалко, что онъ не остановился на этомъ указаніи и не провѣрилъ его; тогда открылся бы передъ нимъ тотъ богатѣйшій матеріялъ миѳическихъ вѣрованій Славянъ, который еще почти не тронутъ и ждетъ воздѣлывателей. Отъ списка книгъ истинныхъ и ложныхъ, Г. Потебня безъ задержки перешелъ бы къ незнакомой ему, какъ видно по всему, литературѣ отреченной, апокрифической, восходящей отрывками до XI вѣка и проходящей, съ разнообразными видоизмѣненіями и пополненіями, по всѣмъ послѣдующимъ вѣкамъ. Этотъ драгоцѣнный миѳологическій матеріялъ доставлялъ и полное удобство для пользованія, хотя бы по изданію Г. Пыпина (изданіе Г. Тихонравова вышло послѣ того, какъ было уже готово сочиненіе Г. Потебни), а одна только критическая обработка его, смѣло можемъ завѣрить Г. Потебню, доставила бы прочнѣйшую пользу наукѣ, чѣмъ нынѣшнее его изслѣдованіе съ натянутыми объясненіями простонародныхъ суевѣрій подъ ладъ объясненій Маннгардта и Вольфа. Но Г. Потебня ни однимъ звукомъ, ни однимъ намекомъ, не коснулся этого готоваго матеріяла, безъ котораго, послѣ его изданія, не слѣдовало бы заводить, въ настоящее время, и рѣчи о Славянской Миѳологіи, тѣмъ больше притязать на какое либо систематическое ея изложеніе; вмѣсто справокъ съ нимъ, онъ нашелъ позволительнымъ ограничиться указанными шестью ссылками, такъ неловко извлеченными изъ другихъ сочиненій, безъ справокъ и провѣрокъ.

Такимъ образомъ, историческій пріемъ въ сочиненіи Г. Потебни пренебреженъ; попадающееся койгдѣ примѣненіе его случайно, чуждо всякой системы, обязано единственно указаніямъ въ тѣхъ книгахъ, которыя приходилось читать ему и изъ которыхъ выписывалъ онъ эти указанія и толковалъ ихъ безъ критики, руководствуясь больше субъективными соображеніями, вообще способомъ, не соотвѣтствующимъ строго ученому изслѣдованію. Перейдемъ къ филологическому пріему.

Филологическому пріему данъ уже гораздо большій просторъ въ сочиненіи Г. Потебни; его встрѣчаемъ мы и въ текстѣ, и еще чаще въ примѣненіяхъ; онъ служитъ для автора не только средствомъ опредѣлять родственность первоначальныхъ миѳическихъ воззрѣній у различныхъ народовъ, но не рѣдко прибѣгаетъ онъ къ нему и для опредѣленія идеи древнѣйшаго миѳа у Славянъ. Ссылки, въ этомъ случаѣ, говорятъ убѣдительно, что Г. Потебня знакомъ съ самыми первокласными писателями, по ихъ сочиненіямъ: тутъ найдемъ мы и мелкія изслѣдованія въ «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung,» и статьи въ «Indische Studien,» и указанія на отдѣльныя сочиненія и изданія Куна, Вебера и др. Казалось бы, ручательство слишкомъ надежное на успѣхъ дѣла, и все таки намъ приходится замѣтить, что этотъ успѣхъ далеко не достигнутъ, что и въ обращеніи съ этимъ пріемомъ. Г. Потебня больше слѣдовалъ личнымъ особенностямъ своихъ воззрѣній, чѣмъ установившимся законамъ Филологіи и той научной осторожности и сдержанности, какая преимущественно необходима въ изысканіяхъ филолого-миѳологическихъ и о какой высказали мы свое мнѣніе выше. Но, не предваряя общихъ заключеній, взглянемъ на факты и дадимъ имъ оцѣнку въ общихъ частяхъ. Конечно, будемъ останавливаться только на томъ, что принадлежитъ самому Г. Потебнѣ.

Въ самомъ началѣ, на первой же страницѣ, сталкиваемся мы съ усиліемъ автора вывести коренное значеніе важнаго, въ отношеніи народныхъ повѣрій, Сербскаго слова б а д н я к ъ, которое производитъ онъ отъ глагола б о с т и — б о ж у, со смысломъ д о л б и т ь, сопоставляя съ Польскимъ b a d e l, b a d y l—стволъ растенія. Не говоря ничего о неясности сочетанія к о л о т ь, д о л б и т ь, со с т в о л о м ъ р а с т е н і я, отмѣтимъ необъясненность авторомъ звуковыхъ препятствій.

Во а) звукъ *о*, въ бости, коренной въ Славянскомъ языкѣ, перешелъ, значитъ, въ Сербскомъ въ *а*. Но примѣровъ такого перехода *о* въ *а* въ Сербскомъ нарѣчіи мы не имѣемъ, кромѣ образованія многократныхъ глаголовъ, какъ: набраяти, помогати и др. (Mikl. Vergl. Gram. de Slav. Spr. I, 314); этотъ же переходъ обусловливается слишкомъ исключительными условіями, чтобы позволять себѣ безъ доказательствъ распространять его на цѣлый строй языка. Во б) ежели и допустить тожество корня въ словѣ баднякъ съ Санскр. badh (бить), то требуется объяснить, на какомъ основаніи короткое Скр. *а* замѣнилось въ Серб. посредствомъ *а*, что необыкновенно и ограничено въ самомъ Старо-Славянскомъ нарѣчіи пяткомъ, не болѣе, словъ (Schleicher, Formenlehre d. Kirch.-Slav. Spr., 37). Если же авторъ сближаетъ баднякъ съ badh, посредствомъ кореннаго бости, то остается необъясненнымъ первое препятствіе, поднятіе въ именахъ существительныхъ Стар.-Слав. *о* въ Серб. въ *а*, когда намъ извѣстно, что нѣтъ случая, гдѣ бы Сербское *а* соотвѣтствовало Ст. Слав. *о* (Mikl., тамъ же, 298). Считаемъ лишнимъ упоминать о Литов badau, badyti (колоть), такъ какъ въ Литовскомъ языкѣ есть свои законы звукоизмѣненія. Мы нашли бы менѣе звуковыхъ препятствій, если бы Г. Потебня сблизилъ Серб. баднякъ съ Старо-Слав. корнемъ бъд, въ бъд—ѣти (откуда причинная форма боудити), на основаніи неизмѣнной замѣны глухихъ гласныхъ (ъ—ь) посредствомъ *а* (сънъ=Серб. санъ, дьнь=Серб. данъ). Тогда и значеніе бадняка не удалилось бы отъ смысла миѳическаго обряда—пробужденія, бодрствованія, что такъ согласно съ основаніемъ празднества въ честь раждающагося, пробуждающагося, послѣ зимняго усыпленія, солнца. А въ такомъ случаѣ, не по тому называется и день или вечеръ баданъ, что жгутъ баднякъ, какъ полагаетъ Г. Потебня, а баднякъ такъ называется по тому, что жжется въ бадній день, вечеръ. Въ какой мѣрѣ филологія Г. Потебни основана на случайныхъ требованіяхъ, нагляднымъ свидѣтельствомъ служитъ слѣдующій фактъ. Уже былъ готовъ нашъ разборъ, когда прочитали мы Филологическія Записки т. 4. выпускъ 2 и 3, гдѣ, между прочимъ, помѣщена статья Г. Потебни: «О звуковыхъ особенностяхъ Русскихъ нарѣчій.» Здѣсь, на стр. 125, встрѣтили мы производство слова бондырь, посредствомъ Пол. Чеш. bednař, изъ предлога бе и существительнаго дно, и сопоставленіе, по формѣ, съ бесѣда, бескидъ (!) и бек-

рень (!?). Оставляя въ сторонѣ это словопроизводство, замѣтимъ, что Г. Потебня сюда же прiурочиваетъ Чеш. bedna и Малорус. бодня; если бы пришелъ при этомъ ему въ голову Серб. баднякъ и Серб. бадань, то ужь, конечно, онъ не могъ бы не сблизить и ихъ съ бодня и не произвести точно также отъ бе и дно.

На стр. 19, въ прим. 52, сопоставляетъ онъ слова ведро и ядро съ Скр. вйдгра и съ глаголомъ idh и indh. Это сопоставленiе, относительно слова ведро, высказано давно уже другими. Такъ, Миклошичъ указалъ на него еще въ 1845 году, въ своихъ «Radices ling. Slav.,» и потомъ повторилъ въ 1862 году, въ «Lexicon Palaeo-Slovenicum.» Мы остановимъ вниманiе только на слѣдующемъ.

Г Потебня не отмѣтилъ, какое ядро разумѣетъ онъ: ѩдро ли Старо-Славян., или ꙗдро, ꙗдръ? Первое, въ значенiи пазухи, нѣдра, второе въ смыслѣ скорость, скорый. Что до сближенiя вйдгра, то мы ничего не имѣемъ противъ этого, и не понимаемъ, по чему смущаетъ автора Славянское *е*, вмѣсто Скр. *и* (*i*): корень idh имѣемъ короткое *i*, и въ образованiи сложнаго слова Славянскiй языкъ могъ удержать его и правильно перемѣнить на *е*. Не забудемъ, что ведро не встрѣчается въ древнихъ Кирил. памятникахъ, такъ что покойный Востоковъ, въ своемъ Лексиконѣ, привелъ примѣръ изъ Лавр. списка Рус. лѣтописи; господствуетъ же оно въ памятникахъ Глагольскихъ, южныхъ. Совсѣмъ другое относительно ядро.

Если авторъ думалъ о ꙗдръ,-дро, то значенiе скорый, казалось бы, могло остановить его; должно было остановить и значенье ядро, орѣхъ, зерно, яичко. Это ꙗдро (скоро) и сближаютъ, дѣйствительно, съ Греч. ἰθαρός (citus; Zeitschrift, 7, 121). Что же касается до ѩдро, преобразовавшагося въ нѣдро, нѣдра, то тутъ, кромѣ значенiя (пазуха), нельзя не остановиться и на звукѣ ѩ, не замѣняемомъ нигдѣ посредствомъ ꙗ: его сопоставляютъ, по этому, съ Скр. adhara (нижняя часть, на которой держатъ, лоно; срв. Zeitschrift 3, 36). Есть еще третье ꙗдро, ꙗдрила, ꙗдрило—парусъ; но чуть ли оно неродственно съ ѩдро (нѣдро), подымающееся, подобно пазухѣ, груди. Во всякомъ случаѣ, ни то, ни другое ꙗдро, ни съ носовымъ, ни безъ носоваго звука, не имѣетъ ничего общаго съ Скр. indh.

Въ томъ же примѣчаніи сближено съ ведро и слово ядно, съ приставленнымъ къ нему значеніемъ жженіе, и, какъ будто, доказывающимъ происхожденіе отъ indh (жечь). Напрасно Г. Потебня такъ неразборчивъ на источники; вмѣсто Азбуковника, въ которомъ встрѣтилъ онъ значеніе жженіе, слѣдовало бы ему обратиться къ Словарямъ Востокова, или Миклошича, если уже самъ онъ такъ настойчиво уклоняется отъ памятниковъ. Востоковъ показалъ бы ему, что ꙗдьно—собственно выѣденное мѣсто, слово одного корня съ ꙗдьнꙗ—пища, ꙗдьць, ꙗдьца — ядущій, слѣдовательно, происходитъ отъ ꙗд, Скр. ad (ѣсть), не имѣющее ничего общаго съ indh (жечь). Но автору, во что бы то ни стало, хотѣлось, для своихъ миѳологическихъ объясненій, отыскать въ ядро, встрѣчающемся въ пожеланіи подъ Новый Годъ, идею огня, и вотъ онъ сближаетъ его съ ведро, а это, черезъ видгара, съ Скр. indh, а для большей убѣдительности, наставилъ тутъ же и ядно.

Еще съ большею филологическою безцеремонностію сталкивается читатель на стр. 42—44, гдѣ сближаются самыя разнообразныя слова, чтобы добиться изъ нихъ идеи дробленья, и тѣмъ объяснить миѳическое воззрѣніе на хлѣбъ. Укажемъ лишь на нѣкоторые факты. Такъ сближены Г. Потебней: тръгати, дергать, торкать и тлъкать; крупа, хрункій съ кряпать (бить) и хряпать (ломать). Что Малорусское торкать соотвѣтствуетъ Великорусскому торгать, — понятно: обще Русское *г* часто замѣняется въ Малор. черезъ *к*; но развѣ научно сопоставлять дръгати (заставлять дрожать) съ тръгати (рвать)? Что имѣетъ мѣсто во взаимныхъ отношеніяхъ двухъ нарѣчій, то можетъ вовсе не имѣть смысла въ двухъ словахъ одного и того же нарѣчія. Звуки *д* и *т* родственны, какъ *г* и *к*, и замѣняются другъ другомъ въ разныхъ языкахъ и нарѣчіяхъ; но они и различны, какъ основные, коренные звуки, существовавшіе отъ самыхъ первыхъ зачатковъ языка, и какое же право имѣемъ мы подставлять одинъ вмѣсто другаго въ одномъ и томъ же древнѣйшемъ языкѣ? Тогда всѣ слова съ *д* могутъ замѣняться посредствомъ словъ съ *т*, и наоборотъ. Отсюда, если въ Старо-Славянскомъ находимъ вполнѣ самостоятельными дръгати, тръгати, тлъкати, то отожествлять

ихъ коренное происхожденіе возможно лишь подъ руководствомъ неразборчиваго произвола.

Не съ меньшимъ произволомъ сближены и слова: крупа, кряпать, хрупкій и хряпать. Звуки *у* и *я* могутъ родниться лишь при посредствѣ коренныхъ носовыхъ ѫ—ѧ: мы уже не говоримъ объ *о* и *а*, находящихся въ хропкій и храпкій, также приставленныхъ Г. Потебней. Между тѣмъ, въ древнѣйшихъ памятникахъ Старо-Славянской письменности, находимъ только кроупа и никогда крѫпа; нарѣчіе Польское, сберегшее носовые звуки, указываетъ тоже только на krupa, во всѣхъ сложныхъ и производныхъ. Слово крупа скорѣе родственно съ крупный, въ чемъ трудно отмѣтить идею дробленія.

То же, если не больше, должно сказать и о сопоставленіи, съ тою же цѣлью, слова дрозжи съ трость, дроздъ, troскъ, друзъ, дрязгъ, будто бы, съ кореннымъ значеніемъ — бить, ломать. Отмѣтимъ только, что Старо-Славянское существительное дрождиѩ не имѣетъ вовсе глухаго звука, тогда какъ трость есть тръсть. О прихотливой замѣнѣ *д* и *т* сказали выше. Миклошичъ сравниваетъ Слав. дрождиѥ съ Литовскимъ drumstas, съ Ново-Нѣм. trüsen, drusen, съ Ср.-Латин. drascus.

По поводу той же идеи дробленія, Г. Потебня утверждаетъ, что блинъ, названіе извѣстнаго рода хлѣба, есть млинъ, а млинъ одного корня съ мельница, молоть, мелкій и т. д. Но желательно бы было прежде доказать, что Малор. млинъ не образовалось изъ блинъ, черезъ обыкновенную мѣну губныхъ *б* и *м*; не забудемъ, что блинъ въ Литов. blinas, въ Ново-Верхне-Нѣмец. Blinze. Во всякомъ случаѣ, сдѣланное Г. Потебней отожествленіе млина съ жерновомъ, на томъ оснавеніи, что жерновъ употребляется на мельницѣ, и что млинъ, по формѣ своей, также круглый, какъ и жерновъ, лишено убѣдительности.

Но авторъ не ограничился и этимъ: млинъ, молоть и т. д. сближаетъ онъ съ милъ, милый, можетъ быть (!) мелкій. Но когда и гдѣ милъ значило первоначально мелкій, объ этомъ не спрашивайте, хотя бы противъ такого значенія и говорили всѣ извѣстные доселѣ памятники Древне-Славянской Литературы. Ми-

клошичъ, еще въ 1845 году, сопоставилъ милъ съ Скр. корнемъ mil (convenire, societatem inire); повторилъ это сопоставленье и въ 60-хъ годахъ, въ своемъ Лексиконѣ.

Въ Славянскомъ языкѣ, въ ряду терминовъ для хлѣба, есть выраженіе брашьно, борошно. Нельзя ли какъ ни будь и его подвести подъ смыслъ дробленія, толоченья? И вотъ слѣдуетъ у Г. Потебни такое словопроизводство: «вѣроятно, борошно одного корня съ брать и значитъ почти то же (!), что мука, т. е., смолотое, растолченное. Брать, значитъ также и хватать, рвать, жать, рубить, откуда Старо-Славянское брадꙑ (сѣкира), пахать, откуда борона; вѣроятно, оно имѣло и значеніе толочь (стр. 44, прим.). Что брать когда ни будь значило и гдѣ ни будь значитъ жать, рубить, толочь, кромѣ Г. Потебни, едва ли кому либо извѣстно; что отъ брать можетъ происходить борона,—это понятно, по тому что ею забирается земля въ полѣ; но чтобы отъ брать же образовать и брады (=сѣкира), вставленное Г. Потебнею, естественно, для того, чтобы приблизить брашьно къ идеѣ толченья, рубленья, значило бы, ни болѣе ни менѣе, какъ попрать основные, элементарные законы Славянскаго словообразованія. Намъ остается только удивляться, какъ послушалось перо Г. Потебни раздѣлить брадꙑ такъ, что д очутилось отдѣленнымъ отъ бра и соединеннымъ съ окончаніемъ ꙑ (=бра—дꙑ). Окончаніе ꙑ есть самостоятельное, исключительно гласное, соотвѣтствующее Скр. *ū*, Лат. *u*, четвертаго склоненія, образующее, въ Славянскомъ языкѣ, особое склоненіе, сходящееся съ склоненіемъ на тему согласную (брад—ꙑ, род. брадъве, дат. брадъви и т. д.), и не предлагающее ни одного примѣра, въ которомъ бы предыдущій согласный звукъ не относился къ корню (люб—ꙑ, свекр—ꙑ, смок—ꙑ, цркъ—ꙑ и т. д.). Но для Г. Потебни оказывается легкимъ миновать законы, лишь бы вывести любимую идею. Звукъ д, въ брад—ꙑ, можетъ принадлежать только къ корню, а слѣдовательно и съ бра—ти не имѣетъ ничего общаго; вотъ по чему Гриммъ и сравниваетъ наше брад—ꙑ съ Древне-Верхне-Нѣмецк. barta (сѣкира, Wörterb. I, 1143), а Дицъ съ Средне-Верхне-Нѣм. bart (I, 93). Что же до самаго слова брашьно, то мы ничего не можемъ сказать противъ сближенія его Миклошичемъ съ Скр. bhrakš, съ значеніемъ съѣдать, ѣсть.

Г. Потебнѣ захотѣлось обрядъ обсыпанья перенести на небо и сравнить съ дождемъ, отсюда явилась непремѣнная надобность и въ словахъ, заключающихъ идею обсыпанья, отыскать первоначальную идею литья, и вотъ, на стр. 62, онъ приводитъ областныя Русскія слова пурить, пура, пырка, пурынь (=зола), и объясняетъ, что корень ихъ долженъ быть пър—пур съ первоначальнымъ значеніемъ лить. А между тѣмъ, дѣло гораздо проще и въ результатѣ приводитъ къ обратному заключенію. Старо-Славянское пꙑро значитъ мукà; отсюда прилагательное пꙑрѣнъ, пꙑрянъ — мучной; то же и въ др. Слав. нарѣчіяхъ, съ тѣмъ же значеніемъ и съ отвѣтственнымъ каждому видоизмѣненіемъ ꙑ; это же слово, съ тѣмъ же значеніемъ, находимъ и въ другихъ языкахъ: Литов. purji (triticum), Греч. πυρός, Скр. pura. Родство пꙑро съ pura уже указано Куномъ (Beiträge zur vergleich. Sprachfors. 2, 376; Indis. Stud; I, 356). Отсюда понятна и пурынь (зола), и пурга (мятель), т. е., порошащая, запорашивающая; отсюда и пурить (мочиться), испускать мелкія капли, какъ изъ сита, порошить Такимъ образомъ, выводъ долженъ быть совершенно обратный, отъ первоначальнаго значенья мукà, а не отъ лить. Принимая же во вниманіе Серб. пырити (дуть, вздувать), Чеш. pyřeti (то же), имѣемъ полное право заключать и о коренномъ значеніи въ словѣ пꙑро — дуть, вздувать (легко вздуваемое, мукà), какъ въ пухъ отъ пу (=дуть).

Здѣсь же не можемъ пройти безъ замѣчанія и объясненія слова прахъ, предполагающаго, по мнѣнію Г. Потебни, по всему вѣроятію, Слав. прахъ—дождь, а не на оборотъ. И это по тому только, что Чеш. pršeti значитъ дождить, ити мелкому дождю; за это и уцѣпился Г. Потебня, которому и тутъ хотѣлось дойти до основнаго значенья—лить. Но нашелъ ли онъ хотя въ одномъ нарѣчіи прахъ въ значеніи дождя? Слово прахъ всюду и всегда значило пыль, и какъ отъ пыро явилось пурить (мочиться), черезъ пырити (вздувать, поднимать пыль), такъ и пръшити значитъ прежде прашити, порошить, порхать, а потомъ уже мжить, ити дождю, какъ изъ сита.

Еще страннѣе видѣть первоначальное значеніе лить въ существительномъ буря по тому только, что въ областномъ говорѣ бурить значитъ мочиться. Буря всегда значила, значитъ всюду и

теперь бурю, т. е., вѣтеръ, мятель, а не дождь, какъ полагаетъ Г. Потебня, въ примѣч. 197; то же самое и пурга значитъ прежде всего и распространеннѣе всего вьюга, мятель; и мы не знаемъ, чему приписать положительность Г. Потебни, увѣряющаго (тамъ же), будто пурга, собственно дождь, не извѣстно (!!) въ значеніи вьюги, мятели. Существительное же буря происходитъ отъ корня бур (Miklos. Lexicon), съ значеніемъ издавать шумъ, шумѣть. Необъяснима для насъ и рѣшительность автора, доказывающаго синонимичность словъ: пухъ и прахъ (прим. 199); въ приведенной поговоркѣ—въ пухъ и прахъ оба слова вполнѣ самостоятельны, каждое съ своимъ собственнымъ значеніемъ; въ неловко же оторванномъ клочкѣ изъ пѣсни, сущ. пухъ опять стоитъ на своемъ мѣстѣ, и ни чѣмъ не указываетъ на прахъ.

Не видимъ себя въ правѣ согласиться съ авторомъ даже и на счетъ значенія глагола сыпать, будто бы первоначально заключавшаго смыслъ литья; намъ извѣстно только, что въ древнѣйшихъ памятникахъ онъ употребляется съ значеньемъ сыпать, spargere.

Объ объясненіи основнаго смысла слова солома (стр. 74), мы не будемъ говорить ничего, какъ не говорили о словопроизводствѣ Овсеня (стр. 21) и серпы (стр. 35); не станемъ говорить по тому, что объясненіе это принадлежитъ не Г. Потебнѣ, а уже обстоятельно изложено Курціемъ, въ Grundzüge d. griech. Etym. I,108, гдѣ такъ убѣдительно отвергнуто и прежнее производство соломы отъ корня str. На мѣстѣ Г. Потебни мы не видѣли бы причины не указать на этотъ источникъ тутъ, какъ и при производсвѣ Авсеня отъ uš (тамъ же, I,189).

Въ примѣчаніи 254, стран. 75, при словѣ окручать, намъ осталось непонятнымъ соединеніе представленій заплетанья, одѣванья и брака, ежели только Г. Потебня думалъ тутъ видѣть что либо больше, кромѣ самаго простаго и естественнаго перехода слова отъ понятія общаго къ частному случаю, отъ одѣванья и заплетанья, вообще къ обряду заплетанья и убиранья головы молодой послѣ вѣнца. Окручать происходитъ, очевидно, отъ кржтъ (tortus), откуда кржтнть (крутить, завивать). Отъ понятія же крутить, запахнуть, запахнуться, явилось и значеніе одѣвать, одѣваться; отсю-

окрутниками, въ Новгородѣ, называются наряженые, замаскированные (во время Святокъ).

Едва ли гдѣ ни будь, въ разсматриваемомъ изслѣдованіи, высказался такъ ярко оригинальный взглядъ Г. Потебни на Филологію, какъ въ обслѣдованіи слова Яга (стр. 91, прим. 7). По этому позволимъ себѣ и мы остановиться на этомъ мѣстѣ подробнѣе.

Стараясь объяснить звуки *г*, *д*, *з*, *дз*, встрѣчающіеся въ выраженіи Яга, по разнымъ Славянскимъ нарѣчіямъ: Польское Jędza, Словац. Jenži,Ježi; Чеш. Jedu, Jezinka, Галиц.-Рус. Язя, и усиливаясь подвести первоначальный смыслъ Яга подъ понятіе огня, жженья, а слѣдовательно домогаясь до того же корня indh, отъ котораго происходитъ ведро и съ которымъ такъ неловко сблизилъ Г. Потебня ядно и ядро, онъ начинаетъ отъ болѣе яснаго, по его мнѣнію, сравненія Слав. слова звонъ съ Скр. корнемъ dhvan. Дѣйствительно, въ 1845 году Миклошичъ такъ объяснялъ существительное звонъ; но Боппъ, въ новомъ изданіи «Vergleich. Gramm.» (I,151), возстаетъ противъ этого и указываетъ на на svan (sonare, sonus), съ которымъ сближаетъ (предполагая *s* изъ *ç*) термины Нѣмецкіе, Англосаксонскіе и т. д. Соотвѣтствіе *з* звуку *s* оправдывается словами pusa, звѣзда. Миклошичъ, въ своемъ Лексиконѣ, видимо склоняется уже на сторону Боппа Такимъ образомъ, посредствующій органъ, которымъ думалъ Г. Потебня оправдать свое производство, оказывается несостоятельнымъ. Но посмотримъ на звуковыя сближенія самаго автора

Прежде всего поражаетъ сопоставленіе Скр. *dh* (слѣдовательно, Греч. ϑ) съ Славянскими звуками *г*, *з*, *дз* и даже съ *ж*, а въ заключеніе съ *д*, тогда какъ общій законъ, указанный Гриммомъ подтвержденный и доказанный Миллеромъ (Vorlesungen über die Wissen. d Sprache, 2 Serie, 1865, S. 210), свидѣтельствуетъ лишь объ одномъ, что *dh* равняется въ Славянскомъ звуку *д*. Автор ни однимъ примѣромъ не подорвалъ этого кореннаго закона: примѣръ въ сущ. звонъ сюда уже ити не можетъ; да къ тому же. онъ могъ бы говорить только въ пользу *д* и *з*, но ни чуть въ пользу *г*, или *ж*.

Далѣе, Г. Потебня, чтобы настоять на своемъ производствѣ отъ indh, пускается въ доказательство сродства *г* и *д* и замѣны

послѣдняго первымъ. Какія же это доказательства? «*з* и *ж*, въ Рус. Язя, Словац. Ježibaba, предполагаютъ *г*, а это могло выйти изъ dh, какъ въ словѣ звонъ, дзвонъ отъ корня dhvan.» Но гдѣ же въ звонъ звукъ *г*? Тутъ находимъ мы только *з*, да по Малор. говору *дз*. Или авторъ думаетъ, что изъ кореннаго *dh* выбросилось *d* и осталось одно *h*? Но въ такомъ случаѣ, нельзя не упрекнуть его въ особенности пониманья Санскритскихъ придыханій при согласныхъ, зубныхъ и небныхъ, а также и господствующей замѣны ихъ въ тѣхъ родственныхъ языкахъ, которые утратили придыхательность: вѣдь въ послѣднихъ, этою утратою, остались обыкновенно простые согласные, подвергнувшись, уже на почвѣ спеціяльнаго ихъ, отдѣльнаго развитія, своеобразнымъ измѣненіямъ. Отсюда, и въ Славянскомъ языкѣ, съ потерей придыхательности, остались прежде всего изъ *gh*—*г*, изъ *kh*—*к*, изъ *th*—*т*, изъ *dh*—*д*. Обратное явленіе, чтобы въ позднѣйшихъ языкахъ уцѣлѣло придыханіе и затерялся коренной звукъ, останется до тѣхъ поръ безпримѣрнымъ, пока Г. Потебня не докажетъ этого какъ можно большимъ количествомъ примѣровъ, и притомъ положительныхъ, несомнѣнныхъ. До тѣхъ же поръ, предположеніе, что изъ indh выбросилось *д*, а осталось одно *h*, превратившееся въ Славянскомъ въ *з* и *ж*, позволимъ считать слѣдствіемъ чистаго произвола.

Но этого мало. Допуская предположеніе Г. Потебни, мы, значитъ, должны допустить и двойственность въ образованіи одного и того же слова у Славянъ, и не только по разнымъ нарѣчіямъ, но даже въ одномъ и томъ же нарѣчіи. Такъ Чешское нарѣчіе, въ выраженіяхъ: Jedu (baba) и Jezinka, выходитъ, одинъ разъ изъ кореннаго *dh* выбросило *г* и оставило *д*, въ другой выбросило *д* и оставило *г*, превратившееся, уже въ силу Славянской спеціяльности, въ *з*. Однако же, Г. Потебня хочетъ подтверждать и примѣрами чередованье звуковъ *д* и *г*, и указываетъ на слѣдующія: а) ядно, б) язва, в) ягнуть (областное Псковское): всѣ эти слова, по его мнѣнію, происходятъ отъ того же indh.

Насъ удивляетъ прежде всего способъ доказывать тѣмъ, что должно быть доказано само, именно, что *д* въ indh способно превращается въ *д*, *г* и *з*. Относительно ядно, мы уже видѣли, что оно происходитъ отъ *яд* (ѣсть), и авторъ ошибся, довѣрившись Азбуковнику. Оставляя въ сторонѣ язва (Литовск. aiza, трещина, рас-

щелина), не можемъ не поразиться указаніемъ на областное ягнуть: вѣдь оно само прежде всего требуетъ объясненья, а Г. Потебня приводитъ его въ доказательство! Да ягнуть могло пойти просто отъ лягнуть (срв. ледва=едва), или отъ ягня, и значитъ кольнуть. Г. Потебня схватился за выраженье жигнуть, которымъ въ Областномъ Словарѣ объяснено слово ягнуть. Но не уже ли же, въ самомъ дѣлѣ, логично отъ значенья корня въ объясняющемъ словѣ заключать объ основномъ значеньи объясняемаго, и на этомъ основаніи строить цѣлый миѳъ? Жигнуть, жигануть въ обыкновенномъ говорѣ значитъ просто ударить, хватить; объясняющій въ словарѣ слова вовсе не думаетъ о первоначальномъ смыслѣ объяснительнаго слова, а употребляетъ его, для уясненія непонятнаго реченія, въ томъ значеніи, какое во всеобщемъ ходу.

Такъ много предположеній, произвола и неправильностей въ производствѣ Яги, и все это, конечно, отъ того, что автору хотѣлось оправдать фактами языка напередъ предположенную идею въ значеніи Яги. Между тѣмъ, если бы онъ слѣдовалъ обратному пути, т. е., предварительно обслѣдовалъ факты, то едва ли бы не избѣжалъ ошибокъ, да правильнѣе опредѣлилъ бы и основный характеръ Бабы-Яги. Для Г. Потебни и дѣло-то было бы, рѣшаемся думать, легкое: стоило только отбросить предвзятую идею, не ставить на дыбы словъ и воспользоваться тѣмъ миѳическимъ терминомъ, который не разъ приводится имъ въ сочиненіи.

Начнемъ съ Хорутанскаго слова ježa, съ выраженія konj kježi, т. е., верховый конь, конь для ѣзды. Это слово совершенно правильно сопоставлено Миклошичемъ съ Старо-Слав. ѭжда, въ смыслѣ не только ѣзды, но и летанья. Относительно ѭжда не можетъ быть сомнѣнія, что оно одного происхожденья съ ѭждити, ѣздити (ѣду). Нельзя не желать узнать корень, для точнѣйшаго опредѣленія значенія.

Санскритъ предлагаетъ намъ корень *ah*, усиливаемый носовымъ звукомъ *àh* и замѣняемый посредствомъ *ag* и *àg*, съ значеніемъ ити, двигаться, откуда происходитъ и существительное ahi (serpens, змѣя). Латин. anguis, Слав. жжь (=анжь), Греч. ἔγχελυς и ὄφις. Какъ въ Санскритѣ встрѣчаемъ мы слова и съ носовымъ пазвукомъ и безъ него, такъ тоже и въ указанныхъ производныхъ

другихъ языковъ, такъ и въ Славянскомъ: ага (=jага=яга) и жжь Но г Славянское смягчается въ *жд=зд*, Пол. *dz*; смягчается въ *з* и *ж*, черезъ это; ѩждити, ѣздить, ѩза и jędza, или Словац. jezi, всецѣло соотвѣтствующее, по формѣ, Скр. ahi. Коренное значеніе, слѣдовательно. Яги будетъ: двигающійся, идущій, ѣдущій, сохранившееся въ Хорутанскомъ konj k ježi. Понятно, что этотъ первоначальный смыслъ въ словѣ Яга утратился,—и вотъ Чеш. jedu (baba) воспроизвело этотъ смыслъ новообразованнымъ словомъ изъ ѩждати, ѣздити, ѩдж, ѣдж. Вѣроятно, и самое ѩхати принадлежитъ тому же корню аг, а̇г. Характеръ Яги, извѣстный по всѣмъ Славянскимъ сказкамъ, представляющимъ ее въ главнѣйшихъ моментахъ ѣдущею, только подтверждаетъ этотъ смыслъ. При такомъ взглядѣ на происхожденіе слова Яга, мы не станемъ въ противорѣчіе и съ законами Гриммовой таблицы, ни съ обстоятельнымъ Мюллеровымъ ученіемъ: Скр. *g* и *h* соотвѣтствуютъ въ Славян. *г* и *з*, а черезъ нихъ *дз* и *ж*. Замѣтимъ, наконецъ, что Г. Потебня, на стр. 96, уже самъ сознается въ неясности для него этимологическаго значенія слова яга.

На сколько сильнѣе, въ филологическихъ объясненіяхъ Г. Потебни, личные его догадки, сравнительно съ положительными данными языка, доказываетъ взглядъ его на слово лисица (стр. 132). Ему непремѣнно надобно было сдѣлать лисицу сестрой волку, а для этого необходимо окрестить и самое слово въ женскій родъ, и вотъ онъ уже находитъ подтвержденіе въ томъ, что Слав. языкъ знаетъ лису, лисицу, а отсюда готово и заключеніе, что «женскій родъ нашего слова лиса древнѣе мужескаго въ Нѣмецкомъ языкѣ.» Стоитъ ли говорить что ни будь противъ этого? Замѣтимъ одно: Старо-Славянское нарѣчіе не знаетъ вовсе лисы, а знаетъ лиса. Едва ли можно и сомнѣваться, что искони существовалъ двоякій родъ, муж. лисъ и жен. лиса, какъ въ Славянскомъ, такъ и въ Германскомъ. Если же сообразоваться съ наличными данными языка, то съ гораздо большимъ правомъ можно утверждать преимущественную древность муж. рода: кромѣ Старо-Славянскаго нарѣчія, съ муж. родомъ, является лиса и въ Серб. (лисъ), и въ Польск., и въ Чеш., и въ Лужицкомъ и въ другихъ, и мы рѣшительно недоумѣваемъ, какъ понять и чѣмъ объяснить выводъ Г. Потебни. Все говоритъ положительно противъ него, а онъ спо-

койно доказываетъ исконностью и исключительностью женскаго рода въ Славянскомъ языкѣ миѳическое отношеніе лисицы къ волку, какъ сестры къ брату, по тому только, что въ такомъ отношеніи попадаются они въ нѣкоторыхъ сказкахъ, и по тому, что, при женскомъ родѣ лисицы, удобнѣе сближать ее съ Ягой-Бабой и заставлять принимать миѳическое участіе въ родинахъ и т. д.

Отсюда уже, при увѣренности въ женскомъ миѳическомъ значеніи лисицы, равно и куницы, Г. Потебня свободно видитъ указаніе на него и въ техническихъ областныхъ терминахъ, для выраженія посредствомъ этихъ словъ подарковъ, по случаю брака, молодымъ, или отъ молодыхъ. Такъ куницей называется коегдѣ плата новобрачной пану, или городничему; лисицей — пряникъ молодымъ отъ сродниковъ, на другой день свадьбы (стр. 136, прим. 107). Надобно ли распространяться, что терминъ куница обязанъ своимъ значеніемъ, въ настоящемъ случаѣ, древнему выраженію куны, т. е., деньги, которыми должна была дѣйствительно откупаться брачущаяся. Обязанность исчезла, но обратилась въ обычай, съ которымъ сбереглось и самое слово куна, куница. Подобный же переходъ значенія совершился, безъ сомнѣнія, и съ лисицей (т. е., мѣхомъ), и видѣть тутъ что либо миѳическое едва ли логично Но Г. Потебня, хотя и отказывается объяснить, все же ставитъ въ связь съ своимъ миѳическимъ стремленіемъ и Серб. выраженіе лисице, лисичине, въ значеніи кандалы, оковы, путы, а также Пол.-Чеш. kuna, въ подобномъ же смыслѣ. Но первое, лисице, лисичине, очевидно, родственно съ Старо-Слав. лѣса, въ значеніи — плетенка, что либо сплетенное, Чеш. lesa, leska, съ тѣмъ же смысломъ; сюда же, само собою, входитъ Русское лѣса, лѣсца, столь извѣстное ловящимъ рыбу удочкой. Корень этого слова, вѣроятнѣе всего, находится въ Скр. глаголѣ las (работать руками, плести). Что касается до Чешско-Польскаго выраженія kuna, то появленіе его съ этимъ смысломъ объясняется Польскимъ же gąsior, въ значеніи желѣза, путъ на шеѣ (отъ чего человѣкъ держитъ шею, подобно гусю, какъ gąsior), и сосуда съ вытянутою длинною шейкой, слѣдовательно, могло перенестись отъ сходства съ силками, съ западней для куны. Какъ бы то ни было, но объясненіе, основанное на исторіи и на простомъ, безъискуственномъ переходѣ значенія, заставляетъ отбросить натянутое возведеніе къ чему-то миѳическому.

Страница 212, съ примѣчаніемъ 234, напоминаетъ намъ живо филологическій пріемъ въ объясненіи словъ дергать, торѓать и дрожди, равно и при словѣ Яга. По поводу родственности выраженій быкъ и бъчела, давно уже извѣстной и основанной на прочныхъ звуковыхъ началахъ, авторъ сближаетъ съ бук и бык слова буг, буз, быз, быдз. Опровергать все это находимъ излишнимъ; въ противномъ случаѣ, нельзя не подумать о возможности подвести весь матеріялъ языка подъ какой либо одинъ корень. Вмѣсто опроверженія, мы позволимъ только себѣ спросить автора: гдѣ же посредствующія ступени для буз и быз, еще болѣе для быдз? Странно, что Г. Потебня не хочетъ признать той простой истины, что современныя простонародныя выраженія можно и должно брать въ сравненіе, тѣмъ болѣе въ доказательство столь темныхъ вопросовъ, но не иначе, какъ при посредствѣ исторіи; лишь тогда могутъ имѣть смыслъ звуковыя ихъ разнообразія, когда будутъ представлены для нихъ историческіе посредники, и когда образованіе ихъ будетъ опираться на положительныхъ звуковыхъ законахъ: «wenn wir es nur sorgsam prüfen und zergliedern,» говоритъ Максъ Мюллеръ (Vorles: üb. die Wissenschaft d. Sprache, 2 Serie, S. 12).

Въ томъ же примѣчаніи сталкиваемся мы съ производствомъ слова жукъ и съ оригинальнымъ сближеніемъ его съ другими словами. Вотъ какъ опредѣляетъ Г. Потебня корень слова жукъ: «его можно сблизить или съ жьг (съ значеніемъ огня, потомъ чернаго цвѣта): срв. жужель (*у* изъ *ъ*), пѣна при плавкѣ металловъ, Рус.-Пол. жужелица, то же и извѣстное насѣкомое, Тверск. жугля—какое ни будь живое существо, Вятско-Пермское жужга (удвоеніе корня жьг), навозный жукъ, или съ Чеш. жукати, жужжать.» Трудно рѣшить, чему приходится больше удивляться: силѣ ли вообраҗенія автора, или филологической неразборчивости средствъ для доказательства предвзятой идеи.

Во а) допустивши корень жьг, мы должны отказаться отъ слова жукъ, по тому что оно необъяснимо, ни по формѣ, ни по значенію, изъ упомянутаго корня. Правда, авторъ утверждаетъ, что *у* происходитъ изъ *ъ*; но въ жьг встрѣчаемъ мы только *ь*, и никогда *ъ*, котораго при *ж* и быть не можетъ. По этому, нѣтъ и ни одного видоизмѣненія корня жьг, которое бы указывало на *ъ* (жегу, жигати, жагати, гдѣ *а* изъ *jѣ*). Слѣдо-

вательно, подобное производство жука есть чистый произволъ. Во б) слово жужель, жужелица, жугля должны быть выброшены изъ сравненія съ жукомъ, даже на основаніи малѣйшаго вниманія къ значенію, не заключающему ничего общаго между первыми и послѣднимъ, когда уже мы знаемъ о несоединимости жука съ корнемъ жьг. Авторъ видимо чувствовалъ это, и вбросилъ, какъ бы посредствующій терминъ, Вят.-Пермск. жужга, дѣйствительно употребляющееся въ смыслѣ навознаго жука и, такимъ образомъ, какъ бы связывающее формально жужель, жужелица и жугля съ жукомъ. Но именно этотъ-то посредствующій терминъ и доказываетъ, какъ, съ одной стороны, должно быть осторожнымъ съ простонародными словами, съ другой—до какой степени Г. Потебня обращается съ ними своевольно, отвергая рѣшительно путь строгой науки. Казалось бы, немного стоило вникнуть въ выраженіе жужга, чтобы подмѣтить въ немъ настоящаго жучка. Напрасно авторъ не захотѣлъ справиться съ свойствами Вятско-Пермскаго говора: отчетливая характеристика его у Г. Даля удержала бы разомъ порывъ его фантазіи. Извѣстно, что этотъ говоръ замѣняетъ *ч* посредствомъ *ш*, а *к* посредствомъ *г*., отсюда, вм. жучка (жучокъ), должно явиться жушга, а въ слѣдствіе Обще-Славянскаго закона превращенія отзвучныхъ передъ звучными въ звучные (*ш* передъ *г* въ *ж*), жужга. Господинъ же Потебня преважно удваиваетъ для этого слова корень жьг, и думаетъ видѣть въ этомъ доказательство первобытной связи жука съ огнемъ! Въ в) сближеніе жука съ Чешск. жукати, понятно, ничего не объясняетъ, такъ какъ само оно происходитъ отъ жукъ.

Въ г) Г. Потебня идетъ далѣе въ сближеніяхъ и сопоставляетъ жукъ, а съ нимъ жужель, жужелица, съ зука, зыкъ и т. п. Оставляя пока въ сторонѣ жужель и жужелицу, замѣтимъ, что противъ сближенія жука съ зукомъ не имѣемъ мы ничего, и именно по тому, что древній языкъ Славянскій, не зная жука, употреблялъ вмѣсто него слово зоука, имѣя въ то же время и сущест. зоукъ для выраженія понятій: звука, шума, крика. Но зоукъ и зоука, очевидно, происходятъ отъ зоу, являющагося въ зъв—ати, зъв—аніе, что въ Старо-Слав. значитъ крикъ, криканье. Ставянское же зоу есть Скр. hu или, съ законнымъ видоизмѣненіемъ его, hoê, съ значеніемъ: звать, взывать; съ нимъ

и сравниваетъ наше звать Боппъ, сопоставляя съ Исландск. hoia (ржать), Древне-Нѣмец. hoaijôn и т. д, отсюда и зыкъ, зычать и т. п.; отсюда и Серб. зука, жужжанье пчелъ; зуяти, жужжать, и зуякъ, навозный жукъ. Отсюда, коренное значеніе жукъ, зукъ есть шумъ, жужжанье, а слѣдовательно и зыкъ — бѣганье скота, и зыкать, вести себя бойко (о дѣвушкѣ), получили эти значенія отъ шума, крика, а не наоборотъ, какъ увѣряетъ Г. Потебня, т. е., не отъ понятія соединенія (половаго), брака, тѣмъ менѣе огня.

Въ д) Что же касается до жужель, жужелица, идущихъ изъ глубокой древности и распространенныхъ по всѣмъ нарѣчіямъ Славянскимъ, съ значеніемъ червя, бабочки, моли, перешедшихъ даже и въ Мадьярскій языкъ (žižak), то происхожденіе ихъ и первоначальное значеніе справедливо сопоставлены Миклошичемъ съ Скр gudź (murmurare), между прочимъ, и по тому, что значеніе шума сохранилось и донынѣ въ этихъ словахъ: Хорв. žužanj значитъ шумъ (strepitus); Рус. жужжать.

Въ заключеніе всего выходитъ, что какъ быкъ, бъчела (=пчела) произошли отъ звука, шума, такъ точно и жукъ, зукъ и жужель, жужелица, хотя и отъ различныхъ корней, не имѣющихъ, впрочемъ, ни малѣйшаго отношенія къ жьг или огню.

На стр. 252, Г. Потебня, по субъективному своему воззрѣнію, доходитъ до отождествленія миѳическаго змѣя и бочки; а какъ представленія сосуда и брюха сростны (разумѣется, по мнѣнію того же Г. Потебни), то змѣй представляется и туловищемъ, т. е., брюхомъ. При этомъ и лингвистическія указанія: «тулъ и туловище, Польск. tułub, Пол. kadłub (предполагаетъ, ка—длъ—бъ, нѣчто выдолбленное), туловище. Отсюда, рядомъ съ представленіемъ змѣя сосудомъ, представленіе его туловищемъ (т. е., брюхомъ).» Спрашивается, гдѣ могъ найти авторъ хотя какой ни будь намекъ на то, чтобы туловище когда ни будь означало брюхо? Гдѣ отыскалъ онъ и иное значеніе для тула, кромѣ исключительнаго pharetra? Независимо отъ этого, мы не можемъ согласиться и съ представленіемъ змѣя даже туловищемъ въ сказкахъ, не только брюхомъ. Приведенное Г. Потебней сказочное выраженіе, что старый змѣй оборачивается человѣкомъ

безъ рукъ, безъ ногъ, вовсе не говоритъ о туловищѣ, которое отрицаетъ и голову, которой, однако же, не лишился змѣй, и напрасно, по крайней мѣрѣ произвольно, Г. Потебня прибавилъ въ скобкахъ объяснительное—одно туловище. Впрочемъ, это больше уже относится къ способу его толкованія самаго миѳологическаго матеріяла; въ настоящую же минуту насъ занимаютъ его филологическія сближенія и объясненія.

Г. Потебня сопоставляетъ тулъ съ длъб, чтобы опредѣлить значеніе туловища, какъ чего-то выдолбленнаго. Но во а) гдѣ же Старо-Слав. лъ переходитъ въ Старо-Славянскомъ же въ ул? а тоулъ находится и въ Старо-Славянскомъ? Во б) по чему же *д* (въ длъ-б) перешло въ *т* (въ тоулъ)? Въ в) куда же *б* дѣлось въ длъ|б? Или оно не принадлежитъ корню? Въ самомъ дѣлѣ, Г. Потебня раздѣляетъ его такъ: длъ-бъ, какъ будто *бъ* есть образовательный суффиксъ. Но вѣдь это скорѣе можно принять за шутку, до того очевидна и извѣстна неотдѣльность *б* въ корнѣ длъ-б. Наконецъ, въ г) тулъ имѣетъ въ корнѣ тул (tul), нести, носить; Готск. thula, tolerare (срв. Боппъ, Glos. подъ tul, Miklos. Lexicon подъ тоулъ); между тѣмъ какъ длъбсти сближается съ Англо-Сакс. dilfan, Лат. glubere (Zeitschr. f. vergleich. Sprach. 7, 173).

А что сказать противъ отнесенія Г. Потебней Пол. kadłub къ корню длъбъ? Серьезно приходитъ въ голову, ужь не думалъ ли онъ подсмѣяться надъ читателемъ? Избравши Лексиконы главнымъ основаніемъ своихъ филологическихъ сближеній и производствъ, онъ бы могъ легко отыскать въ Серб. нарѣчіи калупъ, одинаковаго значенія съ Польск. kadłub, и тогда, надѣемся, безъ труда опредѣлилъ бы источникъ, изъ котораго появился въ Польскомъ словѣ звукъ *д* передъ *л*. Что же касается до формы tułub, то мы попросили бы автора взглянуть на слово tułów (откуда туловище) въ Польскомъ Словарѣ Линде; тамъ увидѣлъ бы онъ, что tułub лишь одна изъ нѣсколькихъ мѣстныхъ формъ указаннаго слова tułów.

Слѣдующая страница (253) доставила Филологіи новое своеобразное производство, по поводу объясненія слова кощей. Указавши на сказочный характеръ кощея, Г. Потебня продолжаетъ: «все это даетъ нѣкоторое право (?), миновавши (?) Старо-Слав. кощь, сухой, худой тѣломъ, сблизить Слав. кощей

съ Скр. кукши (брюхо, утроба, пещера). Со стороны звуковъ, кажется (!), нѣтъ препятствій: *у*=*о* (Скр. куккуша=Серб. кокошъ), кш=ск, *щ* (Скр. кшам, терпѣть, и о-скома, когда зубы терпнутъ, щемѣть, болѣть извѣстнымъ образомъ).» Этотъ образецъ филологическаго пріема требуетъ опять остановки.

1) Кощей сближается съ кукши. Но тогда какъ въ кощей звукъ *щ* есть, очевидно, коренной, связанный нераздѣльно съ *ко*, въ Скр. кукши послѣдній слогъ *ши* есть образовательный, приставленный къ корню кук, что значитъ брать, принимать (въ данномъ примѣрѣ, разумѣется, пищу).

2) По мнѣнію Г. Потебни, очень легко приравнивается коренное *у* Славянскому *о*. На дѣлѣ не такъ. Замѣна *у* посредствомъ *о* въ Старо-Славянскомъ нарѣчіи необыкновенная рѣдкость, и Шлейхеръ отмѣтилъ только два случая (сноха да оба) и лишь подъ сомнѣніемъ третій (родить изъ rudh. Formenl. d. Kirch. Slav. Sprach., S. 57).

3) Г. Потебня въ доказательство приводитъ Серб. кокошъ, равное у него Скр. куккуша. Но такое сравненіе требуетъ тѣмъ большаго вниманія и доказательствъ, что Славянская Филологія предлагаетъ объясненіе кокоша (не Сербск. только, а и Старо-Славянскаго и другихъ Славянскихъ нарѣчій) совершенно иное. Его производятъ изъ kâка, въ значеніи воронъ (cornix), откуда kâкаракша— гребень (у птицы), kâkâla, тоже во́ронъ,—очевидно выраженіе звукоподражательное, отсюда и Слав. кок, квок (Mikl., Lexicon). Что до кукуша, или куккута, или куккубга, названныхъ также звукоподражательно, то ихъ можно сблизить только съ кукушей, кукушкой.

4) *кш* = *ск*, думаетъ Г. Потебня, и скрѣпляетъ примѣромъ оскомина, сопоставленнымъ съ Скр. kšam. Но, вѣдь, послѣднее требуетъ не менѣе настоятельно доказательства, чѣмъ и то, что имъ доказывается Филологія, между тѣмъ, не знаетъ, будто Скр. *кш* равняется Славянскому *ск*; знаетъ она, напротивъ, что Скр. kš=Греч. ξ, Латин. *x* и въ Славянскомъ замѣняется посредствомъ *с*. Такъ, Скр. dakšima, Греч. δέξιος, Лат. dexter, Слав. десьнъ, Лит. deszinė; akša, ἄξων, axis, Литов. aszis, осъ; Скр. takš, Слав. тесать. Удивительно, что Г. Потебня забылъ сказанное

имъ выше (на стр. 7); тамъ онъ самъ сопоставляетъ Скр. kš съ Слав. с; но тамъ надобно ему было доказать равенство Санскритскаго рикши Славянской рыси.

Въ то время, какъ авторъ не совсѣмъ позволительно минуетъ Старо-Славянское нарѣчіе, на немъ и Древне-Русскомъ языкѣ слѣдовало бы остановиться прежде всего, и особенно прежде, чѣмъ дать волю субъективному взгляду. Въ Старо-Славянскомъ нарѣчіи слово кощь, кощть попадается исключительно въ значеніи сухой, тощій, тонкій, блѣднолицій (ξηρός, σπανός, gracilis), и, очевидно, стоитъ въ непосредственной связи съ своимъ корнемъ—кость, какъ прилагательное къ существительному. Слѣдующіе примѣры Древне-Русскаго языка только видоизмѣняютъ значеніе кощея, ни мало не уничтожая кореннаго его смысла: «и бяше съ нимъ (съ Андреемъ Боголюбскимъ, въ ночь убіенія его) одинъ кощей малъ» (Новг. I, подъ 1174 г.); «идоша князи 9 дновъ изъ Кіева, и бысть вѣсть Половцемъ отъ кощѣя отъ Гаврилкова отъ Иславича» (Ипат. стр. 98, подъ 1170 год.) Въ обоихъ примѣрахъ, кощей значитъ слуга, пажъ, мальчикъ; въ нынѣшнемъ употребленіи—костлявый человѣкъ, скряга, скупецъ. Послѣдовательность значенія явственна: сухость, истощенность равносильны слабости; идея же слабости отожествлялась съ малостью. На все это предлагаетъ Древне-Русскій языкъ свидѣтельство и въ другихъ выраженіяхъ (см. Объ особен. Малор. нарѣчія, стр. 21). Понятіе сухости, изможденности, весьма естественно связалось и съ скряжничествомъ. Но Г. Потебня, во что бы то ни стало, желаетъ натянуть первоначальное значеніе кощея на миѳическое существо и, образовавши самое слово изъ кукши, переводитъ потомъ значеніе въ демоническаго человѣка, далѣе въ иноплеменника, военнаго врача, и наконецъ раба-плѣнника. Надобны, однако же, свидѣтельства подобнаго перехода значенія: у Г. Потебни и за ними нѣтъ остановки; но какъ указанные примѣры изъ Старо-Славянскаго и Древне-Русскаго нарѣчій ничего подобнаго не говорятъ, то автору и оставалось ухватиться за Индійскихъ дьясовъ, которые изъ значенія демоновъ перешли въ Санкскритѣ къ значенію иноплеменниковъ, варваровъ. Г. Потебнѣ, очевидно, нѣтъ вовсе дѣла до исключительныхъ условій, въ какія поставлены были Арійцы, переселившіеся изъ Ирана въ Индію, къ туземцамъ —

варварамъ; онъ не обращаетъ вовсе вниманія на то, что послѣдніе явились въ понятіяхъ первыхъ олицетворителями злаго, враждебнаго, сложившагося въ ихъ миѳахъ, и, думая обмануть себя, ссылается на Слово о полку Игоревомъ, гдѣ, будто бы, кощей, отнесенный къ Половцамъ, дѣйствительно употребляется въ смыслѣ врага-иноплеменника, варвара. Но мы видѣли уже, какое значеніе придано кощею въ Лѣтописномъ извѣстіи, современномъ указанной поэмѣ (Ипат. лѣт. подъ 1170); а простой глазъ въ примѣрахъ Слова о полку Игоревомъ ничего и не можетъ увидѣть, кромѣ общаго значенія, въ бранномъ смыслѣ, значенія сухой, костлявый, сухопарый, какимъ и по сіе время представляется Русскому Татаринъ.

Надѣемся, что и этихъ примѣровъ достаточно, чтобы оцѣнить взглядъ на филологическій пріемъ Г. Потебни въ Миѳологіи, которому онъ далъ гораздо болѣе видное мѣсто, чѣмъ историческому. Что же слѣдуетъ сказать объ этомъ взглядѣ?

Прежде всего то, что авторъ и тутъ не хочетъ знать Исторіи. Вообще, послѣдняя на всѣхъ пунктахъ видимо тяготитъ его, возбуждаетъ въ немъ какое-то недоброжелательство; ему пріятнѣе производить операцію съ языкомъ въ томъ его видѣ, въ какомъ существуетъ онъ теперь, или въ какомъ угодно взять его Г. Потебнѣ. Правда, это даетъ изслѣдователю несравненно большій просторъ свободы; но согласна ли такая свобода съ успѣхами результатовъ? Дѣйствительно, для Г. Потебни современное количество и качество звуковъ служитъ искючительною основою при всѣхъ сближеніяхъ и сравненіяхъ, не только въ отдѣльныхъ нарѣчіяхъ, но и въ языкахъ, и не только въ настоящемъ времени, но и въ отдаленномъ прошедшемъ. Какъ будто эти нарѣчія и языки не жили своею жизнью, не подвергались перемѣнамъ, окаменѣли въ моментъ первонанаго образованія. Отсюда, родство, на пр., одинаково-органныхъ и звуковъ, смѣняющихся одинъ на другой въ различныхъ говорахъ нарѣчіяхъ, представляетъ Г. Потебнѣ надежное ручательство сближать ихъ въ одномъ и томъ же языкѣ, или нарѣчіи, притомъ и въ глубокой древности; отсюда, нѣтъ и заботливости о пріисканіи первоначальной формы, по крайней, мѣрѣ древнѣйшей по памятникамъ письменности. А между тѣмъ извѣстно, что современный звукъ въ одномъ языкѣ, или нарѣчіи, могъ произойти совершенно инымъ

путемъ изъ другаго древняго, чѣмъ въ другомъ языкѣ, или нарѣчіи. При такомъ взглядѣ на Филологію, нѣтъ ничего удивительнаго, если и филологическіе факты Г. Потебни иногда напоминаютъ ту пору языкознанія, когда сближенія и словопроизводства совершались безъ отношенія къ законамъ и опирались на субъективныхъ, часто произвольныхъ, догадкахъ и предположеніяхъ.

То же самое должно сказать и относительно внутренней стороны слова, его значенія. Отъ самаго поверхностнаго читателя не ускользнетъ замѣчаніе, что Г. Потебня не идею выводитъ изъ данныхъ языка, а подъ задуманную идею, уже готовую, усиливается подвести значеніе словъ; и, конечно, при его взглядѣ на внѣшнюю часть, на звуки, это легко должно удаваться, удаваться, разумѣется, въ его глазахъ. Г. Потебня ни сколько не стѣсняется и не затрудняется хвататься за самыя позднія значенія словъ, очевидно второобразныя, метафорическія, лишь бы только они подкрѣпляли его положеніе о какомъ либо темномъ миѳическомъ понятіи, и спокойно вводитъ ихъ въ число доказательствъ. Такъ, на пр., на стр. 109, ему оказалось желательнымъ вывести для миѳическаго существа у Сербовъ, Руги, соотвѣтствующей, по мнѣнію Г. Потебни, Бабѣ-Ягѣ, идею безобразія, и вотъ онъ рѣшительно указываетъ на Сербское прилагательное ружанъ, въ значеніи безобразный,—и идея вполнѣ доказана, и, какъ уже доказанная, входитъ въ рядъ доказательствъ для другихъ понятій и представленій. Но Сербское ружанъ, очевидно, происходитъ отъ существительнаго руга, что значитъ насмѣшка, шутка; значеніе безобразія въ прилагательномъ явилось уже изъ основнаго – насмѣшливый, шутливый, а потомъ противный, что и теперь еще принадлежитъ прилагательному ружанъ. Способъ настоящаго вывода Г. Потебни тотъ же самый, если бы мы вздумали слову рука придавать значеніе мира, привычки, по тому только, что прилагательное ручной значитъ смирный, пріученный.

Всматриваясь глубже и внимательнѣе въ Филологію, какъ отражается она въ сочиненіи Г. Потебни, и на минуту нельзя задуматься, что это вовсе не та наука, которую такъ дѣятельно разрабатываютъ ученые Запада, и которой такъ не давно еще предвѣщалъ великую будущность Максъ Мюллеръ (въ «Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, I, 338); въ противномъ случаѣ, каж-

дый естествоиспытатель, слушавшій лекціи того же Мюллера, считалъ бы себя въ правѣ принять за насмѣшку его выраженіе, будто: «ohne die Wissennschaft der Sprache der Kreis der Naturwissenschaften unvollständlig bleiben würde (тамъ же, Serie 2, S 6). Не такъ, конечно, понималъ Филологію Мюллеръ, когда высказалъ подобную мысль: «Только точное наблюденіе надъ организмомъ языка, только полнѣйшее углубленіе въ научный объектъ, должно служить и ей фундаментомъ, какъ то же самое служитъ такимъ фундаментомъ и естественнымъ наукамъ; всякая болтовня, не имѣющая такого основанія, какъ бы ни была она остроумна, лишена научной цѣнности». Напротивъ, «субъетивныя догадки, произвольная этимологизація, пустыя предположенія, словомъ все, что лишено въ языкознаніи научной строгости, что унизило его въ глазахъ людей одностороннихъ, сдѣлало даже смѣшнымъ, справедливо должно оскорблять каждаго, кто привыкъ дѣйствовать по пути трезваго и точнаго наблюденія» (Schleicher, Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissens. 1863).

Соображая историческіе и филологическіе пріемы Г. Потебни, мы не можемъ не сказать, что онъ самъ отрѣзалъ для себя пути къ успѣшному пріисканію научной истины. Такое заключеніе покажется еще болѣе основательнымъ, когда сообразимъ, чѣмъ же замѣнилъ Г. Потебня ученыя средства, что руководило имъ въ его выводахъ и заключеніяхъ, какъ частныхъ, такъ и общихъ, окончательныхъ.

Мы уже замѣтили, что исключительнымъ матеріяломъ изслѣдованія служили Г. Петебнѣ современныя вѣрованія и повѣрья Славянскаго народа, какъ сбереглись они въ сказкахъ и народныхъ обрядахъ. Устранивши Исторію, съ одной стороны, съ другой,— замѣнивши строгую науку субъективнымъ способомъ обращенія съ Филологіей, авторъ, естественно, вынужденъ былъ прибѣгнуть къ сравненію наличнаго матеріяла съ подобнымъ же матеріяломъ у другихъ народовъ и, пользуясь его обработкою у послѣднихъ, подставлять свои заключенія подъ готовые уже выводы иноземцевъ. Быть можетъ, и этотъ способъ въ состояніи подвинуть далеко из-

слѣдователя къ цѣли; но въ такомъ случаѣ, было бы необходимо подробное знакомство со всѣми мелкими остатками и отрывками древнихъ миѳовъ у разныхъ народовъ, и осторожное вниманіе ко всѣмъ нимъ, при сравненіи съ ними матеріяла Славянскаго. Между тѣмъ, Г. Потебня ограничился въ своемъ трудѣ почти единственно одной Германіей, трудами почти исключительно Вольфа и Маннгардта. Правда, у него есть ссылки и на Индійскую Миѳологію, и на Греческую, приводятся даже извлеченія изъ Ведъ; но все это относится лишь къ общимъ миѳамъ, основнымъ, коренньмъ, а Славянская Миѳологія не указала еще намъ, въ какомъ видѣ и въ какой степени явились на почвѣ Славянской и эти общіе миѳы, сохранились ли они въ первобытной чистотѣ, или видоизмѣнились подъ вліяніемъ самобытнаго развитія Славянъ; что осталось изъ нихъ, какъ и что прибавилось: все это вопросы, ждущіе рѣшенія. Вотъ по чему и остается непонятнымъ скачкомъ, со стороны автора, подставленіе разнообразныхъ мелкихъ повѣрій и суевѣрій Славянъ подъ первоначальные миѳы Индійцевъ, какъ, на примѣръ, на страницѣ: 15, 195, 197, 198—199 и 275. Г. Потебня можетъ сказать, что такіе же выводы существуютъ у Нѣмцевъ, въ ихъ добросовѣстныхъ обслѣдованіяхъ подобнаго же матеріяла. Но тутъ-то и сталкиваемся мы съ поспѣшностью Г. Потебни, которая и подрываетъ уже a priori довѣріе къ его заключеніямъ. Дѣйствительно, гдѣ и въ чемъ находитъ ручательство онъ, что данное вѣрованіе, тотъ или другой обрядъ непремѣнно тождественъ съ тѣмъ или другимъ вѣрованіемъ, или обрядомъ у Нѣмецкаго народа? Нѣмецкій ученый можетъ быть справедливъ въ своихъ сравненіяхъ съ Индійцами и Греками, по тому что онъ прослѣдилъ исторически національный свой миѳъ, раскрылъ исторію его развитія, а Г. Потебня позволилъ себѣ остановиться исключительно на современныхъ его остаткахъ. Эти же остатки, какъ видно и изъ самаго изслѣдованія Г. Потебни, далеко не одинаковы даже и у самыхъ Славянъ: и то, что, по видимому, сходствуетъ съ Нѣмцами, могло образоваться и развиться совершенно изъ иного начала, какъ и наоборотъ, кажущееся различіе не даетъ право отрицать сходства и единства за нѣсколько пятковъ вѣковъ. Но Г. Потебня не хочетъ знать Исторіи даже и относительно главнѣйшихъ миѳическихъ личностей, а по тому и понятно, что сравненіе его Славянскаго матеріяла съ Нѣмецкимъ носитъ на себѣ самые рѣзкіе слѣды лич-

ныхъ догадокъ, предположеній, словомъ, субъективность и тутъ стоитъ на первомъ планѣ. По этому и заключенія его могутъ имѣть цѣнность истины лишь въ его глазахъ, на основаніи его индивидуальнаго убѣжденія; для другихъ не всегда представляютъ они и видимость истины.

Ближайшее разсмотрѣніе миѳологическихъ заключеній, а также способовъ доказательствъ, сравненій и сближеній Г. Потебни, надѣемся, подтвердитъ сказанное нами.

Первая статья разсужденія Г. Потебни обнимаетъ Рождественскіе обряды и ихъ миѳическое значеніе. Эта статья заключается и двумя общими выводами (стр. 83), съ разбора которыхъ мы и начнемъ.

Подробныя доказательства къ этому выводу помѣщены на стр. 56—72.

Замѣтимъ прежде всего, что самое первое предложеніе заключаетъ уже въ себѣ странную ошибку, а если принять въ соображеніе, что на ней покоятся и всѣ остальныя мысли, то и непростительную. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ основано сближеніе каши съ Св. Варварою? «У Сербовъ и Хорватовъ, говоритъ Г. Потебня, каша варится съ особенными обрядами нѣсколько разъ въ теченіи зимнихъ праздниковъ, т. е., отъ дня Великомученицы Варвары до Богоявленія. Каша эта у Сербовъ называется варица, уменьшительное отъ Варя, Варвара.» Но варица никогда и нигдѣ у Юго-Славянъ не значила и не значитъ каши; варица Сербо-Хорватская есть то же самое кушанье, которое извѣстно на Югѣ Россіи подъ именемъ взвара, узвара, приготовляется точно также и имѣетъ то же обрядовое значеніе; и въ варицѣ составныя части точно также плоды; въ большей части Сербіи не примѣшиваютъ въ нее и хлѣбныхъ зеренъ. Каша у Сербовъ и Хорватовъ есть на столько же особенное кушанье, съ своимъ названіемъ каша, какъ отлична каша у Малороссіянъ отъ узвара. Отсюда уже само собою ясно, что и названіе варица происходитъ не отъ имени Варвара, а отъ Славянскаго слова варить, варъ, какъ и Малор. взваръ, узваръ, и что, слѣдовательно, и отношеніе ея къ Св. Варварѣ есть чисто случайное, обусловленное близостью дня ея памяти къ праздникамъ Ро-

ждественскимъ, въ которые взваръ, равно какъ кутья, играетъ столь важную роль. Народъ, по сходству двухъ словъ, хотя и совершенно различнаго происхожденія, сблизилъ и обозначаемыя ими понятія, и отодвинулъ, такимъ образомъ, приготовленіе варицы нѣсколько назадъ, отъ 24—25 Декабря къ 4, что, впрочемъ, ни мало не противорѣчитъ и языческому празднеству, такъ какъ его срокъ не былъ условленъ однимъ днемъ и могъ занимать пространство времени довольно большое. И самъ Г. Потебня не прочь относить къ Рождественскимъ праздникамъ нѣкоторые обряды, на пр., Масляной недѣли; варица же приготовляется вплоть до 6-го Генваря. На сколько же, послѣ всего этого, должно казаться имѣющимъ хотя тѣнь основательности подведеніе Г. Потебнею связи каши съ Св. Варварою, и заключеніе о первоначальной связи каши съ языческой богинею?! Каша, между тѣмъ, не только не имѣетъ ни какого специяльнаго отношенія къ Св. Варварѣ, но представляетъ рѣдкость, ограниченную самыми исключительными мѣстностями, и то одной Великой Россіи, даже и въ Рождественскіе праздники; и тутъ значеніе ея является только въ Новый Годъ. Но въ глазахъ Г. Потебни замѣна Св. Варварою какой-то языческой богини и отношеніе къ ней каши есть фактъ положительный, и онъ готовъ строить на немъ дальнѣйшія положенія.

Дѣйствительно, греча, гречиха, какъ главнѣйшій матеріялъ каши, представляется ему божествомъ, посѣщающимъ дома смертныхъ и приносящимъ урожай, плодородіе скота и людей. Такое заключеніе о гречѣ, если бы даже мы и не видѣли выше произвола въ сопоставленіи каши съ Св. Варварою, поражаетъ своею несостоятельностію и само по себѣ, по тѣмъ фактамъ, изъ которыхъ сдѣлалъ подобный выводъ Г. Потебня.

Въ самомъ дѣлѣ, понятіе божества выведено авторомъ въ гречихѣ изъ названія ея княгинией, прибывшей изъ Царьграда. Называется гречиха княгиней въ обрядовыхъ выраженіяхъ нѣкоторыхъ мѣстностей Великой Россіи, при вареньи каши подъ Новый Годъ (см. стр. 57). Этотъ обрядъ, въ глазахъ Г. Потебни, имѣетъ религіозное значеніе. Но во а) названіе княгиней можетъ ли давать какое ни будь право возводить лице въ рядъ божествъ? Дѣло такъ просто, такъ естественно, что было бы, по нашему мнѣнію, непростительной натяжкою заключать подобнымъ образомъ. Самое

слово греча, гречиха неминуемо должно вести народъ къ мнѣнію о связи гречи съ Греціей, какъ Польск. tatarka, Чеш. pohanka (тоже гречиха), заставляютъ Поляка и Чеха предполагать Татарское происхожденіе гречи. Связь же съ Греціей поддерживалась въ народѣ многими преданіями, главнѣйшее изъ которыхъ, разумѣется, относилось къ началу Христіянства, сопровождавшемуся бракомъ Св. Владиміра съ Анной, княжной Цареградской. Что же удивительнаго, послѣ этого, если греча, по связи съ Греціей, въ силу ли воспоминаній и преданій о дѣйствительной княгинѣ, или просто въ силу обычнаго въ народѣ Русскомъ величанія, названа княгиней? Во б) греча не есть вовсе исключительный матеріялъ каши; напротивъ, есть мѣстности въ мірѣ Славянскомъ, и въ большей его части, гдѣ гораздо употребительнѣе другой матеріялъ: ячмень, просо, пшено. По чему же дается такое преимущество гречихѣ, и по чему изъ нея позволяется выводить миѳъ о какой-то богинѣ? Тогда какъ масса обрядовъ Рождественскихъ, напротивъ, въ в) ограничиваетъ гречиху единственно Великой Россіей, и притомъ нѣкоторыми только ея мѣстностями, выставляя на первый планъ, на всемъ пространствѣ Славянства, со включеніемъ и Великой Россіи, кутью, не имѣющую ничего общаго съ гречихой. Такое объясненіе обрядовъ свидѣтельствуетъ лишь о слишкомъ безцеремонномъ способѣ хвататься за всякую очевидную случайность, если она подходитъ подъ напередъ составленную, отвлеченно, или подражательно, идею.

Понятно, какую силу можетъ имѣть и положеніе автора о посѣщеніи богинею домовъ смертныхъ, выведенное изъ того же обряднаго выраженія о гречихѣ, въ которомъ говорится, что она пріѣхала изъ Царьграда къ намъ гостевать. И, не смотря на все это, Г. Потебня положительно утверждаетъ, что изъ причитанія о гречихѣ видно, что она княгиня, и что приходитъ къ людямъ въ гости, какъ Божичъ, Авсень и солнечныя животныя.

На стр. 21—25, авторъ доказалъ, по своему, что языческія божества посѣщали людей, въ качествѣ гостей; встрѣтивши въ причитаньи о гречихѣ, что она также пріѣзжаетъ гостевать, онъ смѣло уже замѣчаетъ, что и гречиха, какъ божество, ходитъ въ гости къ людямъ. Но мы позволимъ себѣ усомниться въ дѣйстви-

тельности гостеванья и дѣйствительныхъ божествъ; по крайней мѣрѣ, предложенныя на указанныхъ страницахъ доказательства, въ нашихъ глазахъ, рѣшительно бездоказательны. Такъ, пословицы Хорут., Польск., Сербск., Великор. «засвѣтитъ солнце и на моихъ воротахъ» (стр. 21), представляютъ столь же простое сравненіе съ свѣтомъ, теплотой всякой удачи, счастья, какъ и пословица: «будетъ и на нашей улицѣ праздникъ»—о посѣщеніи же богомъ солнцемъ людей здѣсь можетъ не быть и малѣйшаго намека. Пріѣздъ Овсеня, Авсеня, по пѣснямъ Великорусскимъ (стр. 22), объясняется лучше всего самымъ понятіемъ этого народнаго празднества; заключающимъ въ себѣ мысль о возвращеніи весны, о рожденіи солнца. Что же касается до выраженій: «гость въ домъ, Богъ въ домъ,» или: «боги ходятъ,» то можно развѣ удивляться, какъ авторъ рѣшился пріурочить ихъ сюда. Первое, очевидно, носитъ въ себѣ всѣ признаки Христіянства, по ученію котораго пріемъ странника сопоставляется съ пріемомъ самаго Спасителя — Бога; ужь не по инстинкту ли и Г. Потебня написалъ въ данномъ случаѣ Богъ прописною буквою? Второе же выраженіе, «боги ходятъ,» отзывается язычествомъ лишь въ перенесеніи отъ эпохи многобожія названія иконъ, образовъ, богами; но фактъ хожденія съ образами во время Пасхи есть Христіянскій, и Г. Потебнѣ слѣдовало бы прежде доказать, что этотъ фактъ былъ вполнѣ присущъ и языческой порѣ. О пѣсняхъ колядныхъ, гдѣ авторъ также думаетъ видѣть оправданіе своей мысли о посѣщеніи людей богами, нечего и говорить: въ однѣхъ изъ этѣхъ пѣсенъ солнце, мѣсяцъ и звѣзды служатъ сравненіемъ съ хозяиномъ, съ хозяйкой, дѣтьми; въ другихъ, въ свадебныхъ, является Спаситель и Пречистая Матерь (стр. 25—26).

Такимъ образомъ и независимо отъ очевидной натяжки въ пріуроченіи гречихи въ разрядъ символовъ божества, посѣщеніе его домовъ смертныхъ не выходитъ даже и изъ объясненія гостеванія другихъ языческихъ божествъ.

Подобно тому, какъ линія, протягиваемая отъ данной точки, удаляется все больше и больше отъ другой линіи, составляющей съ первою въ началѣ едва замѣтный уколъ, и дальнѣйшія положенія и выводы Г. Потебни входятъ очевиднѣе въ рядъ чистыхъ

предположеній и вымысловъ личной фантазіи, что и должно быть, такъ какъ основа-то ихъ представляетъ лишь кажущуюся истину, имѣющую цѣну только въ субъективномъ взглядѣ автора.

Поставивши кашу въ число символовъ божества, и связавши ее съ невѣдомымъ посѣщеніемъ богами людей, Г. Потебня утверждаетъ тожественность варенья каши съ обсыпаньемъ зерномъ, а черезъ это и съ обливаньемъ, и все вмѣстѣ съ дождемъ. Любопытны данныя, на которыхъ зиждется отождествленіе варенья каши съ обсыпаньемъ. Вотъ они: первый фактъ относится къ Сербамъ, посыпающимъ кашею по хатѣ. Но когда мы припомнимъ, что дѣло идетъ не о кашѣ, а о варицѣ, то и самый фактъ должны выбросить изъ числа доказательствъ; второй взятъ Г. Потебнею изъ Великорусскаго обычая посылать отъ именинника знакомымъ пирогъ съ кашей, и разламывать этотъ пирогъ надъ головой именинника. Но надобно имѣть очень сильное воображеніе, чтобы видѣть въ этомъ обычаѣ что либо общее съ посыпаньемъ зерномъ, во время Рождественскихъ Святокъ. Во первыхъ, пирогъ далеко не всегда и вездѣ бываетъ именно съ кашей; во вторыхъ, ставить разламыванье его въ связь съ посыпаньемъ, значитъ, дѣлать заключеніе отъ случайнаго употребленія того, или инаго, слова издателемъ и собирателемъ народныхъ повѣрій и обрядовъ. Въ Абевегѣ, дѣйствительно, говорится, что чѣмъ больше разсыпается надъ именинникомъ каша, тѣмъ жить ему достаточнѣе; но въ такомъ случаѣ ничто ужь не мѣшаетъ сопоставить съ кашей и повѣрье, будто переполнить что бы то ни было черезъ край сосуда, значитъ, пожелать богатства и довольства. Между тѣмъ какъ фактъ самъ по себѣ представляетъ самый простой символизмъ: больше разсыплется, больше перельется — больше имѣть, быть богаче (стр. 59). Такова сила доказательствъ у Г. Потебни, и, однако же, онъ не стѣснился пойти дальше и, черезъ сближеніе посыпанья и поливанья, отмѣтилъ въ вареньи каши символически изображаемый дождь.

При этомъ случаѣ указаны два основанія: одно относится къ посыпанью, другое къ кашѣ. Хотя насъ можетъ занимать только послѣднее, но любопытно и первое, по способу доказательствъ Г. Потебни: «Одно изъ основаній сравненія посыпанья и дождя, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, что сыпучія зерна мелки,

какъ капли дождя (стр. 61.)» Но тогда за чѣмъ же непремѣнно брать зерна? Развѣ мало можно отыскать предметовъ мелкихъ? Песокъ, на примѣръ, гораздо ближе подошелъ бы къ дождю, да избавилъ бы и народъ отъ излишней траты зерноваго хлѣба. А между тѣмъ вездѣ употребляются именно зерна, и они-то составляютъ главный моментъ въ обрядѣ, гораздо важнѣйшій, нежели самое посыпанье. Какъ народъ земледѣльческій, Славяне, въ праздникъ солнечнаго божества, обусловливающаго плодородіе, естественно и употребляютъ въ дѣло плоды земли. Само изслѣдованіе Г. Потебни представитъ не мало указаній, что въ нихъ заключается вся сила и что зерна занимаютъ ни чуть не больше мѣста, какъ и плоды другихъ родовъ. Мы оставляемъ въ сторонѣ подробности доказательства отъ мелкости зерна и сходства его съ дождемъ; подробности этѣ ограничены ссылками на отождествленіе понятій сыпанья и литья въ языкѣ, о чемъ сказано нами выше. Къ намъ ближе стоитъ, въ настоящемъ случаѣ, заключеніе Г. Потебни къ дождю и водѣ отъ обряда съ кашею.

Связь каши и воды видитъ авторъ (стр. 63) въ обычаѣ посыпать воду кашею, въ день Св. Варвары, или на Рождество. Но и тутъ опять дѣло идетъ о варицѣ, а вовсе не о кашѣ, а Г. Потебня, очевидно, стремится подвести результаты именно къ кашѣ, такъ какъ черезъ нее только онъ въ состояніи сблизить божество Рождественское съ похоронами и бракомъ; но цѣль нигдѣ не можетъ освящать средствъ, тѣмъ менѣе въ наукѣ. Допустимъ, однако же, что и въ Бокѣ Которской, и въ Славоніи, вмѣсто варицы, употребляется дѣйствительно каша; что же изъ этого? По примѣру варицы, согласимся, что и кашу бросаютъ въ воду; говоримъ, бросаютъ, по тому что съ понятіемъ о кашѣ народной, трудно и связать идею посыпанья; но вѣдь варицу, въ то же время, разливаютъ и въ избѣ; вода, слѣдовательно, имѣетъ значеніе не больше другихъ предметовъ, или мѣстъ, и совершенно одинаково подчиняется общему смыслу этого обряда, т. е., пожеланью счастія, богатства, достатка. И тѣмъ не менѣе, Г. Потебня, на такихъ основаніяхъ, построилъ выводъ: «какъ кабанъ, приносимый въ жертву богу Фро, есть его священное животное, и его животный образъ, такъ и каша, приносимая водѣ, есть образъ воды и отъ этой послѣдней заимствуетъ свои миѳическія свойства.» Одного

исходнаго факта, что варица не есть каша, вполнѣ достаточно, чтобы разрушить до основаній такъ хитро проводимую систему. Но по чему же не итти и дальше въ постройкѣ системы? Обрядовъ въ главныхъ условіяхъ жизни народной такъ много, такъ не мало среди разнообразія можно встрѣтить и неизбѣжнаго сходства, за чѣмъ же не воспользоваться этимъ и не подвести къ одному результату всего разнообразія? И Г. Потебня, въ самомъ дѣлѣ, пустился дальше: всѣ три обряда, рѣшаетъ онъ (т. е., варенье каши, обсыпанье и обливанье, какъ символъ дождя), а равно и связанный съ ними обрядъ битья горшковъ, составляютъ принадлежность не только Рождества, но и свадьбы и похоронъ.

Стоитъ только вникнуть въ несложную жизнь простонародья, чтобы признать возможность и даже неизбѣжность повторенія однихъ и тѣхъ же обычаевъ, по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ, въ самыхъ различныхъ обрядахъ. За исключеніемъ Церковно-Христіянскихъ праздниковъ, народъ особенно отмѣтилъ обрядностью три главные момента въ жизни человѣка, рожденіе, бракъ и смерть. На нихъ позволяетъ онъ себѣ остановиться съ преимущественнымъ вниманіемъ; ихъ старается обставить онъ и множествомъ обычаевъ, какіе способна была выработать его простая и незатѣйливая жизнь. И не уже ли же сходство кое-какихъ обычаевъ даетъ право изслѣдователю, безъ другихъ несомнѣнныхъ указаній, объединять и самые моменты и выводить такое объединеніе изъ миѳическихъ представленій народа? Г. Потебня поступилъ такимъ образомъ, и намъ интересны должны быть основанія, помѣщенныя на страницѣ 65—71.

Начинаетъ онъ отъ той же каши и отъ названія ею свадьбы. На сколько справедливо это, мы видѣли на своемъ мѣстѣ, замѣтивши, что кашею называется исключительно пиръ, а вовсе не свадьба. Если же и принять за дѣйствительность, что въ свадебномъ пиру каша играетъ существенную роль, то и тогда сколько явится вопросовъ, подрывающихъ сопоставленіе брака и Рождества? Во первыхъ, каша въ Рождественскихъ праздникахъ имѣетъ едва, едва замѣтное значеніе; во Вторыхъ, и на свадьбѣ каша виднѣется только въ великой Россіи; въ третьихъ, будучи любимымъ и общеупотребительнымъ кушаньемъ на Сѣверѣ, по чему каша должна быть выключена при одномъ обрядѣ, если она участвуетъ въ

другомъ и т. д. и т. д.? Не больше говоритъ въ пользу предположенія Г. Потебни и то обстоятельство, что молодые, послѣ вѣнца, на брачномъ ложѣ, черпаютъ кашу и за себя мечутъ. И это относится единственно къ нѣкоторымъ только мѣстностямъ Сѣв. Россіи; да и что жь тутъ общаго съ обсыпаньемъ Рождественскимъ, посредствомъ котораго сближаетъ авторъ обряды Рождества и брака? Мы вполнѣ тоже раздѣляемъ мнѣніе Г. Буслаева, видящаго въ этомъ обычаѣ указаніе на плодородіе, какъ пожеланіемъ богатства, обилія, счастія, объяснили и обрядъ посыпанья зерномъ о Рождествѣ, и при всемъ томъ считаемъ произвольнымъ отождествлять отсюда оба праздника, тѣмъ менѣе выводить заключеніе о тождествѣ метанья за себя каши молодыми съ водою и дождемъ. А эти только данныя и послужили Г. Потебнѣ основаніемъ. Къ такому отождествленію, и онъ, не задумываясь, выписываетъ обычаи обсыпанья зерномъ при свадьбахъ, полагая уже доказаннымъ, что метаніе каши есть обсыпанье. Казалось бы, совершенно достаточно остановиться на знаменательномъ единствѣ общаго обычая посыпанья зернами при бракѣ и въ Рождествѣ и не цѣпляться за мелочный специяльный случай съ кашею, изъ которой, кромѣ сказаннаго значенія, ни чего нельзя вывести, тѣмъ менѣе дойти до какой-то богини.

Но не бракъ только посредствомъ каши сопоставляется у Г. Потебни съ Рождествомъ, а и похороны, и это по тому, что смерть есть бракъ съ землею. Чѣмъ же доказывается такое рѣшительное положеніе? Во первыхъ тѣмъ, что въ Славянской поэзіи обыкновенны переходы мысли отъ брака къ смерти, и на оборотъ. Но подобные переходы мысли возможны и въ искуственной поэзіи, возможны и въ обыденной жизни, въ слѣдствіе извѣстнаго настроенія души; другое дѣло, возможно ли отсюда утверждать о какой-то миѳической связи брака и смерти. Во вторыхъ, обычаемъ, кое-гдѣ, при похоронахъ холостыхъ людей и дѣвицъ, употреблять нѣкоторую обстановку, напоминающую отчасти свадьбу. Такъ, вѣнки, цвѣты, платки; назначается даже женихъ на тотъ свѣтъ. Но не мѣшало бы прежде всего обратить вниманіе на взглядъ народа на бракъ; согласно съ этимъ взглядомъ, на что можно привести положительныя указанія, человѣкъ, мужчина, или дѣвица, должны быть въ бракѣ: это его назначеніе, какъ

назначеніе брака, по тому же взгляду, состоитъ въ рожденіи себѣ подобныхъ; далѣе, слѣдовало бы сообразить и понятіе о загробной жизни у всѣхъ Славянъ. На томъ свѣтѣ человѣкъ долженъ пользоваться всѣмъ тѣмъ, чѣмъ пользовался онъ въ жизни земной, находиться въ бракѣ и владѣть тѣмъ же имуществомъ. На этомъ основаніи, въ древнюю пору язычества, хоронили вмѣстѣ коня, оружіе, хоронили и рабовъ, а жена убивала себя, или сожигалась (о чемъ, между прочими, говорятъ Маврикій и Массуди); по тому же самому и при погребеніи неженатыхъ и незамужнихъ встрѣчаемъ мы брачную обстановку, выборъ жениха и невѣсты, чтобы на будущій свѣтъ явиться во всей полнотѣ, а вовсе не для того, чтобы доказать этимъ тожество брака и смерти.

Относительно обычая обливанья, извѣстнаго въ Рождественскіе праздники, самъ Г. Потебня, по поводу брака, говоритъ, что онъ менѣе тутъ извѣстенъ, нежели обсыпанье; а этого уже достаточно, чтобы достойно оцѣнить и приведенные имъ факты (см. стр. 69—70) для обливанья на свадьбахъ, равно и отношеніе ихъ къ кашѣ и богинѣ.

Для большаго убѣжденія въ тождествѣ брака и похоронъ, Г. Потебня привелъ и обычай бить горшки, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ, обычай, отождествленный, имъ по идеѣ съ вареньемъ каши, обсыпаньемъ и обливаньемъ. Едва ли слѣдуетъ и упоминать о томъ смыслѣ, какой придаетъ народъ битью посуды во время свадьбы; это такой незатѣйливый символизмъ перваго брачнаго сближенія молодыхъ, что съ перваго раза понятенъ каждому, а отношеніе къ нему родителей молодой, равно какъ и угощеніе ихъ виномъ изъ дыряваго стакана, вмѣстѣ съ временемъ, когда это совершается, свидѣтельствуютъ ясно, что и самъ народъ не думаетъ скрывать такого символизма. Едва ли далеко отъ этого смысла отходитъ и другой указанный, впрочемъ, мѣстный обычай, когда мать невѣсты, встрѣтя зятя въ своемъ домѣ, подаетъ ему горшокъ, а этотъ бросаетъ его въ сторону и подмѣчаетъ: если разобьется горшокъ, то родится дочь, если же уцѣлѣетъ, то сынъ; во всякомъ случаѣ, тутъ нѣтъ и тѣни намека на обсыпанье, что именно требовалось доказать. Но у Г. Потебни на глазахъ Германія; тамъ, по обилію черепковъ, гадаютъ и о счастьи молодыхъ: какъ будто Нѣмцы не могутъ имѣть своей идеи, а Сла-

вяне своей, тѣмъ болѣе, когда народъ Русскій заявляетъ самъ, что битьемъ посуды у него воздается честь родителямъ (стр. 71).

На битье горшковъ обращаетъ авторъ вниманіе особенно потому, что обычай этотъ роднитъ бракъ съ похоронами и Рождествомъ. Въ чемъ же подтвержденіе? Г. Шейковскій о Приднѣстровскихъ деревняхъ замѣчаетъ, что при выносѣ покойнаго мужа изъ дому, жена бьетъ тамъ новый горшокъ,—и для Г. Потебни вполнѣ достаточно, чтобы отсюда утверждать: «по нашему мнѣнію, здѣсь похороны представляются свадьбою, и объясненіе Г. Шейковскаго, что этимъ означается упадокъ хозяйства послѣ мужа, не вѣрно уже по тому, что битье горшка соединено съ посыпаньемъ.» По нашему же мнѣнію, только такое объясненіе, каково оно у Г. Шейковскаго, и можетъ имѣть мѣсто, во первыхъ, по тому, что оно естественно; во вторыхъ, что связи между битьемъ горшковъ и посыпаньемъ, нигдѣ и ни чѣмъ Г. Потебня не доказалъ. Кромѣ этого, трудно удержаться отъ удивленія и къ столь смѣлому обобщенію, на основаніи единичнаго, опредѣленнаго тѣсною мѣстностью, факта.

Таковы доводы нашего автора къ первому его положенію, исходящему отъ проектированной имъ связи каши со Св. Варварою. Какую же, спрашивается, цѣну можетъ имѣть и окончательное его заключеніе: «слѣдовательно, богиня, которой варилась каша, имѣла отношеніе къ дождю и водѣ, къ браку и смерти, имѣющимъ какую-то связь съ Рождествомъ?—Не думаемъ, чтобы больше цѣнности субъективнаго взгляда.

Второе положеніе, на основаніи связи представленій соломы и покровенія, сближаетъ Рождественскій и свадебный обрядъ покрыванья невѣсты. Оба обряда сходны по значенію. Покрыванье молодой приписывается Св. Покровѣ, замѣнившей языческую богиню; оно сравнивается со снѣгомъ, покрывающимъ землю, съ зеленью, покрывающею деревья, съ тучами, покрывающими небо. Снѣгъ и тучи, съ коими приводится въ связь эта богиня, только другая форма дождя и воды.

Въ сущности, это положеніе, какъ давно уже объясненное, доказанное и принятое наукою, именно о связи представленій покровенія и брака, не требуетъ и возраженій. Но у Г. Потебни необходимо должны были явиться частности, въ слѣдствіе желанія его сблизить непремѣнно обрядъ брака съ Рождественскимъ обрядомъ, и общія заключенія, съ которыми нельзя согласиться и которыя невольно вызываютъ на опроверженія.

Такъ, намъ рѣшительно не понятно право заключенья о тождествѣ обряда Рождества и брачнаго изъ того, что и въ Рождество полъ постилаютъ соломой, кое-гдѣ дѣлаютъ то же самое и во время свадьбы (стр. 72—74). Если Г. Потебня признаетъ въ словѣ солома коренную идею покрытія, и если не отвергаетъ тождества идеи покрытія и брака, то по чему же солома не можетъ участвовать на свадьбѣ сама по себѣ, безъ всякой связи съ Рождествомъ, какъ и при употребленіи соломы въ послѣднемъ случаѣ могъ руководиться народъ подобною идеею покровенія безъ мысли о свадьбѣ? Не уже ли логично отъ сходства, или единства, идеи въ одномъ изъ множества обычаевъ, мелкихъ, едва замѣтныхъ, совершающихся въ двухъ обстоятельствахъ жизни, совершенно отличныхъ, и по времени и по характеру, заключать о единствѣ, или тождествѣ, этихъ обстоятельствъ? Тогда пришлось бы устранить всякую границу для отождествленія, или объединенія, самыхъ различныхъ, до противоположности, и лицъ, и предметовъ, и обстоятельствъ. А Г. Потебня, кромѣ засвидѣтельствованія о сходствѣ обычая съ соломою въ Рождество и при свадьбѣ, ни чего другого не предложилъ для доказательства своего положенія,—и читатель остается внѣ всякаго права сближать бракъ и Рождество, даже не видитъ и намековъ на такое сближеніе.

Еще сильнѣе возстанетъ внимательный и осторожный изслѣдователь противъ пониманья Г. Потебней Св. Покровы (см. стр. 80—82), замѣнившей, по его мнѣнію, языческую богиню, которая, въ свою очередь, есть не что иное, какъ туча. Столь неожиданный новый выводъ, конечно, долженъ опираться на какихъ либо прочныхъ и опредѣленныхъ данныхъ; данныя же у Г. Потебни такого рода, что не только не способны убѣдить въ справедливости подобнаго вывода, а, напротивъ, даютъ сами собою основаніе къ сомнѣнію въ немъ и къ отрицанію его.

Покровеніе невѣсты, иначе бракъ ея, справедливо могло быть приписано народомъ Св. Покровѣ, даже и безъ отношенія этого церковнаго праздника къ свадьдамъ вообще, а просто по тождественности словъ. Но развѣ можно отсюда сопоставлять Св. Покрову съ Власіемъ и Симономъ Зилотомъ, и, подобно тому, какъ первый смѣнилъ въ понятіяхъ народа Волоса, скотскаго бога, заключать о смѣнѣ Св. Покровой какой-то неизвѣстной богини и утверждать, что Покрова есть покровительница браковъ по тому, что была нѣкогда богиня, покрывающая дѣвицъ брачною фатою. Тогда какъ исторія ни однимъ намекомъ не выставляетъ намъ какой либо специяльной богини браковъ; когда народныя вѣрованія и обряды ни чѣмъ не больше оправдываютъ такое заключеніе, сама Св. Покрова, своимъ значеніемъ въ ряду Христіянско-церковныхъ праздниковъ, способна вполнѣ удовлетворительно объяснить свое отношеніе къ бракамъ, по понятіямъ простаго народа.

Покровъ Пресв. Богородицы праздуется 1-го Октября; имъ оканчивается лѣто и съ нимъ открывается возможность свадьбъ, которыя совершаются тѣмъ въ большемъ въ это время количествѣ, чѣмъ свободнѣе чувствуетъ себя народъ послѣ тяжелыхъ лѣтнихъ работъ и чѣмъ ближе впереди продолжительный постъ. Что же удивительнаго, послѣ этого, ежели дѣвицы обращаются съ особеннымъ вниманіемъ къ этому празднику, если ставятъ ея образу свѣчи и просятъ у ней жениховъ? И если Г. Потебня даетъ причитанью: «Ты, Покровъ Богородица, покрой меня, дѣвушку, пеленой своей нетлѣнной ити на чужую сторону», тотъ смыслъ, что подъ Покровой скрывается языческая богиня, то по чему же не подставить такихъ богинь и подъ Введенье и подъ Срѣтенье, такъ какъ и относительно послѣднихъ существуютъ такія же причитанья: «Введенье, мать Богородица, введи меня на чужую сторонушку! Срѣтенье, мать Богородица, встрѣть меня на чужой сторонушкѣ!» Не уже ли слово Покровъ могло оказать такое вліятельное значеніе на автора? Но, вѣдь, Покровъ, пелена, по отношенію къ Пресвятой Бороогодицѣ, имѣетъ свою, чисто Христіянскую, исторію. Кромѣ того, намъ кажется, что слишкомъ ненаучно дѣлать столь странные, энергическіе выводы уже и по тому, что этотъ характеръ покровы исключительно принадлежитъ Славянамъ Русскимъ, связанъ съ Православною Церковью, и неизвѣстенъ въ другихъ

земляхъ Славянскихъ, между тѣмъ, богиня, покровительница браковъ, должна бы уцѣлѣть и въ другихъ мѣстахъ, и тѣмъ скорѣе, чѣмъ общѣе и постояннѣе у народа отношеніе къ ней. Да полно, и имѣемъ ли мы право, и независимо отъ Св. Покровы, предполагать свадебную богиню у языческихъ Славянъ?

Бракъ у Славянъ, на сколько онъ извѣстенъ намъ и изъ исторической поры язычества, представляется дѣломъ въ высшей степени неопредѣленнымъ, шаткимъ; эта неопредѣленность должна была быть еще чувствительнѣе, рѣзче и переходить все больше и больше въ отсутствіе всякой обрядности, заключаться простымъ соединеніемъ, во времена доисторическія и ближайшія къ исторіи. Сравненье, въ этомъ случаѣ, съ Нѣмцами оказывается неумѣстнымъ: послѣдніе уже въ язычествѣ ввели въ религіозную систему свои житейскія отношенія, хотя въ главнѣйшихъ моментахъ, образовали и отдѣльныя божества для каждаго момента, у Славянъ же этого не видимъ; ихъ Миѳологія, за исключеніемъ общихъ божествъ, относящихся къ свѣту и важнѣйшимъ переворотамъ на землѣ, подъ вліяніемъ этого свѣта, представляетъ въ миѳахъ своихъ лишь сближенія и сравненія жизни человѣческой съ общими отношеніями земли и неба, и ставитъ ее въ зависимость отъ тѣхъ же общихъ космогоническихъ существъ, которымъ приписываются и перевороты на землѣ и небѣ. И въ бракахъ Славянскихъ мы легко усматриваемъ, дѣйствительно, сопоставленія съ бракомъ неба и земли, связь съ облакомъ и дождемъ; но чтобы выработалось специяльное божество, это не доказано еще, да думаемъ, и не докажется, и именно по тому, что въ самомъ бракѣ у Славянъ-язычниковъ выступаетъ на первый планъ естественное соединеніе вообще, чуждое нравственныхъ элементовъ. Въ доказательство стоитъ прочесть Несторово описаніе, да сравнить съ нимъ Арабское сказаніе о бракѣ Славянскомъ. Вотъ по чему и въ современной народной обстановкѣ свадьбы самыя мельчайшія подробности въ обрядахъ не выходятъ изъ круга сказаній и сближеній только съ о б с т о я т е л ь с т в а м и миѳовъ, а не съ лицами, если не включить сюда с о л н ц а и м ѣ с я ц а, какъ олицетвореніи все таки общихъ; вотъ по чему, мы смѣло можемъ сказать, что и введеніе Покровы, Срѣтенья и Введенья обязано единственно Христіянству, и намъ рѣшительно непонятно, какимъ путемъ вывелъ

Г. Потебня богиню брака, да еще и фату брачную у язычников Славянъ. Что покровеніе невѣсты служило и въ язычествѣ символомъ брака,—справедливо, но это находилось только въ связи съ миѳическимъ представленіемъ соединенія неба и земли.

Но Г. Потебня не только открылъ въ Покровѣ языческую богиню, но задумалъ опредѣлить и ея характеръ и признала за нею стихійное значеніе. Основаніемъ для такого приговора послужило ему, во первыхъ, суевѣріе народное, будто выпавшій снѣгъ на Покровъ служитъ счастливымъ предзнаменованіемъ для обрученныхъ, когда дѣвицы говорятъ: «Батюшка Покровъ, покрой сыру землю и меня молоду!»; во вторыхъ, выраженіе: «Бѣлъ снѣгъ землю покрываетъ, не меня ли молоду замужъ снаряжаютъ?» Что до перваго, то, если другіе Славяне не знаютъ въ такомъ смыслѣ Покровы, казалось бы, воззваніе къ ней «батюшка» должно было дать замѣтить Г. Потебнѣ, что и въ Русскомъ народѣ, при томъ только на Сѣверѣ, далеко не всегда и вездѣ обращаются къ ней, какъ къ женщинѣ, а слѣдовательно тѣмъ менѣе возможно заключать о какой-то языческой богинѣ. Сближеніе же покровенія земли снѣгомъ и молодой свидѣтельствуетъ лишь о миѳическомъ сравненіи съ обстоятельствомъ, а ни чуть не съ лицемъ, о сравненіи, при томъ, до того простомъ, что многимъ оно покажется не имѣющимъ въ себѣ и ничего миѳическаго. Снѣгъ сопоставляетъ Г. Потебня съ дождемъ, а дождь есть символъ соединенья неба и земли, слѣдовательно, желаніе снѣга есть желаніе соединенья, брака, а о какой либо богинѣ нѣтъ тутъ и рѣчи. Отрицающій же здѣсь миѳичность скажетъ еще проще: съ Покровомъ на Сѣверѣ начинаетъ выпадать снѣгъ, открывается санный путь, столь желательный для народа, съ первымъ же Октября настаетъ и пора свадьбъ, что же удивительнаго, если оба представленья сближены? Не отвергая, однако же, миѳичности въ данномъ случаѣ, мы тѣмъ не менѣе въ указаніи на богиню, да еще стихійную, видимъ насильственную натяжку. Подобною же натяжкою отзывается и объясненіе втораго выраженья, и въ немъ, ни чуть не болѣе, говорится только о сравненіи: «на Покровъ выпадаетъ снѣгъ, не пора ль и мнѣ молодой замужъ?» Г. Потебня видимо чувствовалъ простоту и безъискуственность этого сравненья, когда рѣшился позволить себѣ измѣнить пѣсенное выраженіе. Въ пѣснѣ говорится:

«бѣлъ снѣгъ землю покрываетъ, не меня ли молоду замужъ снаряжаютъ», гдѣ, очевидно, сравнивается общее дѣйствіе, а предметы стоятъ отдѣльно, независимо; но, увлекаемый своею идеей—возвести мнимую богиню въ рядъ существъ стихійныхъ, именно въ тучу, авторъ не могъ устоять противъ соблазна, тѣмъ больше, что нѣтъ другихъ фактовъ, которые бы и намекомъ, хотя бы самымъ темнымъ, способны были подтвердить его установившуюся мысль,—и вотъ онъ, вмѣсто «снаряжаютъ», подставилъ «снаряжаетъ,» сдѣлавши, такимъ образомъ, въ обоихъ предложеніяхъ общее подлежащее снѣгъ. Отсюда уже не трудно было заключать, что Покровъ замѣняетъ миѳическое существо, покрывающее дѣвицъ брачнымъ покровомъ, а землю снѣгомъ, т. е., богиню тучу (стр. 82). Предоставляемъ судить другимъ, чего нельзя вывести при такомъ обращеніи съ наличнымъ матеріяломъ.

Тутъ же мимоходомъ замѣтимъ и непонятное противорѣчіе автора самому себѣ. Такъ, говоря о связи тучи съ другими символами брака, Г. Потебня рѣшаетъ, что на эту связь указываетъ и то, что мгла, туманъ есть символъ богатства, счастья (стр. 82); а между тѣмъ, въ 275 примѣчаніи (на той же страницѣ) утверждаетъ, и справедливо, совершенно обратное: «туманъ, какъ мракъ, значитъ, какъ извѣстно (?), печаль». Завидная, по истинѣ, способность обращать все съ легкостью по усмотрѣнію!

Раскрывши, такимъ образомъ, въ двухъ разобранныхъ нами положеніяхъ, богиню-тучу, покровительницу браковъ, Г. Потебня позаботился обставить ее и миѳическимъ родословіетъ, и въ заключительныхъ своихъ мысляхъ, оканчивающихъ первую часть его труда, возвелъ ее въ мать божича солнца, будто бы сына Бадняка-грома, о чемъ можно догадываться, говоритъ Г. Потебня, изъ того, что совокупность Рождественскихъ обрядовъ не есть случайный подборъ, но изображаетъ одинъ миѳъ (стр. 84).

Здѣсь прежде всего не можетъ не остановить нашего вниманія нѣкоторая особенная логика автора. Что совокупность обрядовъ въ каждый народный праздникъ, не только въ Рождество, имѣетъ въ основаніи своемъ непремѣнно какой либо миѳъ, хотя и необязательно одинъ, не мы будемъ возставать противъ этого;

но чтобы отсюда слѣдовалъ тотъ выводъ, какой предложенъ Г. Потебней, рѣшительно не видно. Соображая все извѣстное объ обрядахъ Рождественскихъ, въ значительной части изложенныхъ и въ книгѣ Г. Потебни, принимая также во вниманіе существующія частныя у насъ обслѣдованія ихъ, мы, до извѣстной степени, въ состояніи и опредѣлить этотъ миѳъ. Существенная сторона его заключается въ величаніи солнца; по этому, какъ у другихъ народовъ родственныхъ, такъ и у Славянъ, Рождественскій праздникъ прямо входитъ въ рядъ солнечныхъ празднествъ. Рождество есть время, по языческому вѣрованію, рожденія солнца. Миѳъ долженъ былъ въ обрядахъ неминуемо отразить и значеніе солнца для жизни народной. Громадность значенія этого выражается тѣмъ, что оно есть податель всѣхъ благъ, первое условіе жизни, роста и богатства, какъ въ царствѣ животномъ, такъ и растительномъ. Посредникомъ между солнцемъ (олицетворяющимъ небо) и землею есть дождь, какъ оплодотвореніе земли; миѳъ это оплодотвореніе представляетъ бракомъ между небомъ и землею. Но это божество побѣждено враждебною силою; оно не дѣйствуетъ зимою, покорено, украдено, умерло; передъ весною, передъ временемъ обновленной, воскресшей его силы и вліянія на землю и жизнь на ней, народъ празднуетъ его рожденіе. И понятно, что подробности обрядовъ этого празднества захватываютъ всѣ различные моменты значенія этого свѣтила—божества, равно и способы благотворнаго вліянія его на жизнь земли. Отсюда, въ обрядахъ встрѣчаемся мы съ указаніемъ и на борьбу солнца съ врагами, сопровождаемую громомъ и молніей, и на супружеское соединеніе съ землею, и на плодъ этого соединенія, на дождь, и т. д., и т. д. Отсюда, само собою, вытекаетъ и сходство нѣкоторыхъ обрядовыхъ подробностей при свадьбахъ и въ празднествѣ Рождественскомъ, а также и при похоронахъ, по тому что зима есть смерть земли, по тому что она есть смерть и солнца. Вотъ по чему и исторія Славянскихъ миѳовъ знаетъ олицетвореніе зимы въ миѳическомъ существѣ, какъ опредѣляетъ личности солнечнаго божества; но чтобы подобное же олицетвореніе было и для тучи, какъ богини, покровительствующей бракамъ, это пока произвольное предположеніе Г. Потебни. Мы даже готовы видѣть въ такомъ предположеніи внутреннее противорѣчіе: туча является врагомъ свѣта, солнца; она представляется тою злою силою, изобра-

жаемою волкомъ, змѣемъ и т. д., которая побѣждаетъ солнце на зиму, препятствуетъ продолженію его соединенія съ землею, а слѣдовательно, и благотворности его для земли; и какъ же народъ, столь чуткій къ основному миѳу, могъ бы возвести эту тучу въ богиню, покровительницу брака, еще болѣе, сдѣлать изъ нея мать солнца? Какъ могъ онъ, въ свою очередь, и изъ бога-грома образовать отца для того же солнца? Но обратимся къ самымъ фактамъ, обслѣдуемымъ Г. Потебнею на первыхъ страницахъ его сочиненія.

Сербскій божить, празднуемый подъ Рождество и сопоставляемый съ обрядомъ бадняка, по мнѣнію Г. Потебни, есть сынъ бадняка, а этотъ послѣдній замѣняетъ собою, по его же мнѣнію, бога-грома, слѣдовательно божить, т. е., солнце, есть сынъ грома. Отсюда сами собой вытекаютъ два вопроса: гдѣ доказательство тому, что баднякъ замѣняетъ бога-грома, и гдѣ указанія, что этотъ богъ грома имѣетъ сыномъ божича? Напрасно стали бы мы искать въ изслѣдованіи Г. Потебни что либо похожее на доказательство, ясное и опредѣленное, а хоть бы и на намекъ, который бы подтвердилъ подобный выводъ. Авторъ изслѣдованія изъ того, что баднякъ, т. е., полѣно, Сербы и Хорваты жгутъ на капунѣ Рождества, посыпаютъ его зерномъ и поливаютъ водою, заключаетъ о тождествѣ этого бадняка съ Индійскимъ Индромъ, богомъ грома, такъ какъ и Индръ пьетъ небесную воду, представляемую то молокомъ небесныхъ коровъ, то напиткомъ безсмертія (стр. 3). Но во а) громовое значеніе Индра есть только одинъ фазисъ высокаго и великаго его значенія въ Миѳологіи Индійской. Изъ самаго сочиненія Г. Потебни видно, что онъ прогоняетъ ночную тѣнь и открываетъ лице солнца (стр. 19), что онъ есть свѣтлое небо (стр. 199), что онъ, по Магабгаратѣ, есть царь боговъ (стр. 247); во б) что́ и въ самомъ обрядѣ даетъ поводъ заключать къ грому? Не говоритъ ли онъ единственно объ обожаніи огня, свѣта? Но въ в) и въ такомъ случаѣ, развѣ поливаніе виномъ бадняка побуждаетъ заключать о сравненіи непремѣнно съ Индромъ? Вѣдь баднякъ не только поливается виномъ, а обсыпается и зерномъ? Не очевиднѣе ли во всемъ этомъ, не естественнѣе ли и не проще ли, видѣть тотъ смыслъ, что, посредствомъ бадняка, выражаетъ народъ торжество раждающагося солнца, огонь бадняка

напоминаетъ лишь свѣтъ и теплоту бога небснаго; баднякъ, въ этомъ случаѣ, вовсе не символъ лица божественнаго, а предметъ, орудіе, посредствомъ котораго только воспоминается это лице. И какъ солнце есть податель благъ, покровитель жизни животной и растительной, то и всѣ обрядовыя мелочи съ баднякомъ выводятъ на сцену и скотъ и хлѣбъ. О громѣ же нѣтъ и помину; нѣтъ его и ни въ одномъ фактѣ, представленномъ по этому поводу Г. Потебней. Громовой характеръ бадняка едва ли не принадлежитъ къ изобрѣтеніямъ автора. Вотъ по чему, на стр. 46, онъ самъ уже сомнѣвается въ такомъ характерѣ бадняка и, по поводу Рождественскаго хлѣба, уже видимо отступается отъ прежней мысли: «возможно, что Рождественскій хлѣбъ имѣетъ отношеніе не ко грому, а къ солнцу» Не только возможно, а необходимо; авторъ понялъ бы это самъ, если бы позаботился предварительно уяснить общій миѳъ.

Къ числу такихъ же изобрѣтеній приходится отнести и произведеніе божича въ сыновья бадняка. Трудно рѣшить, при всемъ напряженомъ вниманіи, что́ руководило авторомъ при такомъ родословіи? Вѣроятнѣе всего, окончаніе ичъ, заставляющее предполагать сыновнее отношеніе; но тогда божичъ долженъ быть сыномъ бога, а грома ли, или бадняка, это иной вопросъ, который долженъ быть рѣшенъ отрицательно, по вниманію къ только что сказанному нами. Казалось бы, автору, допускающему, что божичъ есть солнце, не слѣдовало затрудняться въ пріисканіи настоящаго отца, давнымъ давно рѣшеннаго наукой (Шафарикъ, Бодянскій, Срезневскій), на основаніи древнихъ историческихъ свидѣтельствъ. Г. Потебня и самъ привелъ знаменательное мѣсто изъ лѣтописи Ипатьевской, гдѣ отцемъ солнца называется Сварогъ, богъ неба или свѣта вообще; но онъ и тутъ поступилъ по своему: ему представлялось удобнѣйшимъ лучше обойти историческое свидѣтельство, нежели отказаться отъ задуманной идеи о богѣ громѣ, и Г. Потебня рѣшаетъ, что божество, поставленное имъ въ отца божичу, могло называться Перуномъ, т. е., богомъ грома, но могло носить и другое имя — Сварога (стр. 15). Такъ Г. Потебня поступаетъ съ строго опредѣленными божествами Славянской Миѳологіи! Нѣтъ, ужь если подъ божичемъ не угодно понимать просто молодаго бога, только что народившагося, если не-

премѣнно хотимъ отыскать ему отца, то, признавая въ немъ солнце, откажемся отъ произвола и станемъ держаться ясныхъ и обслѣдованныхъ фактовъ науки.

Но Г. Потебня не обнаруживаетъ и самъ надлежащей твердости убѣжденія. Ставя такъ положительно божича въ сыновья бадняка, основывая на этомъ свой окончательный выводъ о родословіи богини тучи, бога-грома (бадняка) и божича, онъ (на стр. 17) только ограничивается предположеніемъ, что божичь не есть Христіанскій богъ, что праздникъ въ честь рожденія его не есть праздникъ Христіанскій, только перемѣшанный съ языческими обрядами бадняка, и что баднякъ и божичь противополагаются другъ другу не какъ языческій богъ Христіанскому, а какъ отецъ сыну. Думаемъ, что для окончательнаго заключенія, что божичь есть именно сынъ бадняка, молодой богъ языческій, необходимо прежде устранить выставленное самимъ же авторомъ предположеніе, доказать его несостоятельность и не наводить на читателя сомнѣній и догадокъ на счетъ того, что же побуждаетъ автора не дать ни малѣйшаго вѣса этому предположенію. А вѣдь отказать ему въ значеніи нельзя; согласиться же съ этимъ значеніемъ, значитъ, разомъ отвергнуть выводы сочиненія.

Между тѣмъ, дѣйствительно, серьезный взглядъ на дѣло допуститъ скорѣе ту мысль, что божичь есть чисто Христіанскій богъ, славится народомъ Юго-Славянскимъ, въ пору его земнаго рожденія, на ряду съ праздникомъ языческимъ, иначе, что въ бадній вечеръ происходитъ подобное же смѣшеніе Христіянства съ язычествомъ, примѣры какого въ обиліи разсѣяны въ народѣ Славянскомъ, и въ понятіяхъ, и въ вѣрованіяхъ, и въ обрядахъ. Основаніе же, мелькомъ приводимое Г. Потебней, противъ такого взгляда разрушается при первомъ къ нему прикосновеніи критики. Онъ говоритъ, что не совмѣстно съ Христіянствомъ молиться одному лицу Троицы за другое, а Сербо-Хорваты въ своихъ пѣсняхъ обрядовыхъ просятъ Бога за божича и бадняка. На сколько случаевъ подобной молитвы представитъ одна земная жизнь Спасителя; кромѣ того, развѣ справедливо требовать отъ только что обращающагося въ Христіянство народа, успѣвшаго уже сложить болѣе менѣе сложную систему языческой религіи, требовать догматическаго знанія новой Вѣры? Пропитанный миѳическими воззрѣ-

ніями, только что коснувшійся Христіянства, народъ иначе и не могъ представить себѣ раждающагося Спасителя, какъ малымъ Богомъ, Божичемъ, и привязалъ его къ соотвѣтственному языческому своему празднеству, въ честь небеснаго огня, солнца. И рѣшительно напрасно потратилъ такъ много усилій и натяжекъ Г. Потебня на производство божича отъ бадняка, бога-грома, и на пріуроченіе ему матери-богини тучи.

Съ слѣдующею мыслію заключенія о сходствѣ обрядовъ Рождественскихъ съ свадебными и похоронными, говоря вообще, мы согласны, и коротко объяснили выше причину, по чему должно было образоваться это сходство. Но въ толкованіи фактовъ (на стр. 15—56) находимъ такъ много личнаго, вставленнаго подъ вліяніемъ неразборчивой иногда подражательности Нѣмецкимъ образцамъ, что не предложить хотя противъ нѣкоторыхъ толкованій своихъ возраженій, считаемъ себя не въ правѣ, взявшись за трудъ разбора сочиненія Г. Потебни. Разсматривать факты по порядку и въ цѣлости было бы совершенно излишне: иначе, пришлось бы написать такую же книгу, какую издалъ Г. Потебня.

Находя неумѣстнымъ возражать противъ мысли, будто колодки, привязываемыя кое-гдѣ у Славянъ не замужнимъ женщинамъ и холостымъ мужчинамъ, на Масляной недѣлѣ, могутъ быть тождественны съ миѳическимъ плугомъ (стр. 14), укажемъ на основаніе, давшее автору поводъ и право сблизить кованіе миѳическаго плуга, поставленнаго Г. Потебней въ символы любви брака, съ кованіемъ свадебъ человѣческихъ. «Подобно тому, говоритъ онъ, какъ богъ, кующій плугъ—символъ брака, такъ и кующій свадьбу первоначально самъ тождественъ съ женихомъ.» Это любопытное заключеніе (стр. 15) основано единственно на слѣдующихъ двухъ стихахъ Сербской народной пѣсни:

Злату те се куюнджія нати,
И мени те мой суденикъ доти,

гдѣ кузнецъ, утверждаетъ авторъ, естъ символъ суженаго. Другими словами, значитъ, для народа нѣтъ возможности развиваться въ поэзіи свободно; онъ, по этому, не можетъ прибѣгать къ сравненіямъ и сближеніямъ, подъ вліяніемъ текущей жизни, подъ

условіями исторіи и образованія; всякое простое, наглядное уподобленіе, схваченное изъ обыденной жизни, непремѣнно, значитъ, должно объясняться его миѳическими воззрѣніями, ставиться подъ гнетъ языческой религіи. Да въ приведенныхъ стихахъ сравненіе вовсе не относится къ жениху или суженому, а къ золоту и невѣстѣ! Какъ золото не пропадаетъ даромъ, такъ и прекрасная невѣста не засидится въ дѣвкахъ, вотъ гдѣ существенный смыслъ; выводить же отсюда какое-то миѳическое отношеніе кованія плуга къ кованію свадьбы, по меньшей мѣрѣ, произвольно.

Въ ряду символовъ солнечнаго божества, Г. Потебня приводитъ сначала животныя: кабана, оленя, быка, а потомъ и хлѣбъ. Всѣ эти символы играютъ важную роль въ Рождественскія святки и при свадьбахъ.

Скажемъ прежде вообще, что всѣ эти символы или олицетворенія божества, какъ называетъ ихъ иначе Г. Потебня, въ фактахъ матеріяла не находятъ рѣшительно положительнаго оправданія. На ряду съ указанными животными встрѣчается и множество другихъ, и объясненіе появленія ихъ въ Рождество должно быть точно такое же, какое вывели мы выше относительно царства растительнаго, разнаго сорта хлѣба. Все дѣло сводится къ тому, что народъ земледѣльческій, а, въ слѣдствіе сего, и скотоводный, празднуя рожденіе солнца, оплодотворяющаго землю, произращающаго все на ней, выводитъ на сцену празднества все то, что составляетъ его богатство, жизнь, счастіе и что зависитъ, по его понятіямъ, исключительно отъ новородившагося божества. Вотъ по чему, безъ сомнѣнія, и встрѣчаемся мы только съ тѣмъ изъ животныхъ и растеній, что входитъ въ составъ хозяйства народа Славянскаго. Видѣть же во всемъ этомъ олицетвореніе божества, значило бы создавать Миѳологію по личному воззрѣнію. Не удивительно, по этому, что и въ объясненіяхъ Г. Потебни, въ данномъ случаѣ, опять находимъ предположенія и догадки.

Такъ, для доказательства представленія солнечнаго божества въ образѣ кабана, авторъ приводитъ указаніе на кушанье изъ свинины: колбаса, свиныя ножки, свиная голова (стр. 25—31). Хотя главнымъ образомъ это и относится къ свадьбѣ, тѣмъ не менѣе, если бы происходило это въ такой же степени и въ Рож-

дество, все таки доказательства въ этомъ не видно. Кушаньевъ у народа очень много, и самъ Г. Потебня (стр. 28) утверждаетъ, что свиная голова подается послѣ многихъ другихъ кушаньевъ. Повѣрье о золотомъ поросенкѣ, извѣстное у нѣкоторыхъ Славянъ, объяснено очень естественно Гриммомъ, и намъ странно, что авторъ позволилъ себѣ устраниться отъ естественности и тутъ и броситься въ сторону отъ истины: золотымъ поросенкомъ убѣждаютъ дѣтей не кушать въ данный день по тому, что поросенокъ составлялъ любимое и послѣднее кушанье въ богатой трапезѣ этого дня. Такъ заявилъ объ этомъ даже Гриммъ, имѣвшій неизмѣримо большее право отнести это къ кабану, положительному символу божества въ Нѣмецкой Миѳологіи. И вотъ на такихъ-то данныхъ рѣшаетъ Г. Потебня кабана, символъ Нѣмецкаго бога Фро, вводить и въ Миѳологію Славянскую, въ качествѣ животнаго образа солнечнаго божества!

Въ олицетвореніи солнца оленемъ все сводится къ Св. Петру. Онъ изображается иногда ѣдущимъ на оленѣ и служитъ деверемъ на свадьбѣ мѣсяца (стр. 35—39); отсюда, заключаетъ авторъ, Петръ есть солнце, а олень его животная форма. Возможно ли такъ легко относиться къ современной запутанности народныхъ повѣрій и суевѣрій? Мало ли какъ выставитъ современный Славянинъ древнѣйшее, имѣвшее, быть можетъ, совершенно иной характеръ. Запутанность въ настоящемъ случаѣ очевидна: если Петръ деверь на свадьбѣ мѣсяца, то какъ же можетъ быть онъ солнцемъ, когда самъ же Г. Потебня, какъ увидимъ, настаиваетъ на бракѣ между мѣсяцемъ и солнцемъ? Кромѣ того, отождествленіе Петра съ солнцемъ на томъ основаніи, что молнія, дѣлящая, по Сербской пѣсни, дары, предоставила Петру лѣтній зной, жары (врути́не), не освобождаетъ отъ обязанности сообразить время праздника, въ честь Св. Петра: это 29 Іюня, пора сильнѣйшихъ жаровъ. А вѣдь Г. Потебня и не думалъ доказывать, да и не могъ, что Св. Петръ смѣнилъ собою какое либо языческое олицетвореніе дѣйствительнаго солнца.

Что касается до олицетворенія солнца быкомъ, то авторъ (стр. 31—35) не предлагаетъ ни одного свидѣтельства; дѣло идетъ о свѣтѣ—счастіи, здоровьи, о мракѣ — бѣдности, смерти. Вмѣсто быка, является, напротивъ, вообще скотъ. Впрочемъ, Г. Потебня

обѣщаетъ говорить объ этомъ ниже, но, не сказавши ничего, на 46 страницѣ дѣлаетъ уже положительный выводъ объ отношеніи кабана, быка и оленя къ Рождеству и солнцу.

Не меньшая свобода высказалась подъ перомъ автора и въ сопоставленіи хлѣба съ солнцемъ (стр. 41—45). Дѣло начинается со сказки о хлѣбѣ и змѣѣ. Замѣчательно, что эту сказку Г. Потебня слышалъ въ дѣтствѣ. Но допустимъ, что онъ дѣйствительно ее слышалъ и что ни съ чѣмъ не смѣшалъ ее и ничего не примѣшалъ къ ней, подъ вліяніемъ дальнѣйшей жизни, отъ поры дѣтства до мужескаго возраста. По взгляду Г. Потебни, сказка носитъ слѣды глубокой древности, по тому что хлѣбъ представляется мучимымъ и противополагается змѣѣ. Интересны доказательства. Прежде всего, онъ выводитъ змѣю изъ тѣла великаго змѣя, которымъ, по миѳическому вѣрованію народа, оралъ Св. Кузьма. По чему же такъ, спроситъ читатель? Вѣдь сказка ни однимъ словомъ не говоритъ объ этомъ, и развѣ, дальше, невольно народу производить змѣй отъ другаго вымышленнаго змѣя? Хлѣбъ изображается мученикомъ. Это побуждаетъ автора къ сближеніямъ въ языкѣ и къ слѣдующему объясненію, что муки приписываются хлѣбу на томъ основаніи, что «какъ мученіе, печаль изображается въ языкѣ какъ слѣдствіе колотья, дробленія, такъ хлѣбъ есть пища изъ разбитаго, смолотаго зерна.» Какъ будто народу, черезъ языкъ, надобно было сближать хлѣбъ съ печалію для того, чтобы назвать хлѣбъ мученикомъ, когда фактъ молоченія и молонья, самъ по себѣ, слишкомъ ясенъ и достаточенъ для подобнаго названія хлѣба! Но, главное, автору надобно вывести, что хлѣбъ въ сказкѣ представляетъ солнце. И это легко. Хлѣбъ можетъ сближаться съ жерновомъ, какъ мелющимъ, а жерновъ у Нѣмцевъ—оружіе громоваго бога, отсюда (!!) сближеніе хлѣба и громоваго бога. Посредникомъ является млинъ, собственно, по автору, жерновъ (!) Въ концѣ концевъ слѣдующій выводъ: изъ всего этого видно, что въ Малор. сказкѣ (которую въ дѣтствѣ слышалъ Г. Потебня), змѣя завидуетъ хлѣбу, какъ воплощенію грознаго бога. Смѣемъ надѣяться, что опроверженіе научное излишне. Скажемъ только, что, вмѣсто того, чтобы, черезъ жерновъ, подходить къ грозному богу грома, лучше бы остановиться съ должнымъ вниманіемъ на обслѣдованныхъ фак-

тахъ съ хлѣбомъ, и въ древности и въ настоящее время, приведенныхъ также и Г. Потебней на стр. 46, гдѣ и онъ самъ вынужденъ видѣть отношеніе къ солнцу, а не къ грому, и, разумѣется, не въ смыслѣ олицетворенія этого божества хлѣбомъ, а въ значеніи просто указанія на хлѣбъ, какъ на существенное условіе жизни, находящееся подъ исключительнымъ вліяніемъ бога-солнца.

Такой же смыслъ принадлежитъ и обычаю народному печь нѣкоторыхъ животныхъ изъ хлѣбнаго тѣста. Г. Потебня и тутъ думаетъ видѣть олицетворенье божества (стр. 49), между тѣмъ какъ отношеніе здѣсь къ солнцу есть отдаленное, посредственное; ближайшій же предметъ есть самый скотъ, домашнія животныя. Рождество есть пора, когда по преимуществу совершается ихъ приплодъ, и народъ земледѣльческо-скотоводный, естественно, заботится о немъ; вотъ по чему и авторъ, желавшій найти въ этомъ обычаѣ подтвержденіе своей мысли на счетъ олицетворенія солнца нѣкоторыми животными, вынужденъ былъ, въ заключеніе, выразиться, что народъ изображаетъ въ тѣстѣ не тѣхъ только животныхъ, а и многихъ другихъ.

На стр. 51 — 55 находимъ довольно подробное объясненіе значенія коровая, въ которомъ авторъ видитъ солнце и жениха. Выставимъ только вопросы, обнаруживающіе, по нашему мнѣнію, несостоятельность объясненія.

Черезъ хлѣбъ, который признаетъ Г. Потебня за изображеніе бога-грома, переходитъ онъ къ короваю, и его считаетъ за изображеніе солнца, посредникомъ служитъ ему дежа, которая въ пѣсняхъ сопоставляется съ солнцемъ. Но развѣ дежа то же, что коровай, или хлѣбъ? Коровай рисуется краснымъ, «но только въ смыслѣ прекраснаго,» говоритъ авторъ. А намъ кажется, что именно въ смыслѣ краснаго, по цвѣту, чѣмъ и напоминаетъ онъ солнце. Изъ сопоставленія его съ раемъ, заключаетъ Г. Потебня, что онъ называется небомъ. Но рай здѣсь значитъ, ни болѣе, ни менѣе, какъ радость, веселье; по этому-то, называется онъ въ другихъ случаяхъ и маемъ (см. 164). «Сравненіе высоты коровая съ лѣсомъ, можетъ быть, основано на представленіи солнца деревомъ;» но приведенныя для подтвержденія столь проблемати-

ческаго положенія загадки (примѣч. 157) говорятъ о самомъ простомъ сравненіи, безъ малѣйшаго намека на какой либо миѳъ; что же до дуба, то онъ сравнивается съ годомъ, а во все не съ солнцемъ, хотя отдѣльно дубъ, если бы и замѣнялъ онъ солнце, не замѣняетъ еще лѣса. «Свѣтъ и красота коровая приносятъ веселье и славу свадьбѣ;» но тутъ опять не видно тождества съ солнцемъ: коровай, какъ представитель свадьбы, замѣняетъ въ поэзіи народной характеръ послѣдней; красивъ и хорошъ онъ—весела и свадьба. Такимъ образомъ, читатель никогда не убѣдится, что эти свидѣтельства говорятъ о связи коровая со свѣтомъ, тѣмъ больше съ солнцемъ.

Не сильнѣе убѣжденье и отъ доказательствъ отожествленья коровая съ женихомъ. Для Г. Потебни служитъ, на примѣръ, доказательствомъ обычай выносить на короваѣ очипокъ; но догадка его ничего не значитъ въ сравненіи съ замѣчаніемъ издателя пѣсенъ Малор., изъ которыхъ взялъ это указаніе Г. Потебня, по чему существуетъ подобный обычай. Насъ только удивляетъ, какъ изъ такихъ данныхъ авторъ рѣшаетъ, что «если коровай есть женихъ, то изъ такого сближенья солнца, коровая и жениха (54 — 55) выходитъ, что солнце божество мужеское.» Удивительно ли послѣ всего этого встрѣтить въ слѣдующемъ изложеніи Г. Потебни усильныя доказательства, что солнце есть и божество женское?

Наконецъ, что сказать еще о доказательствѣ связи коровая и вообще брака на основаніи пѣтуха? (стр. 55 — 56). Представленные въ подтвержденіе этого обычаи, всѣ говорятъ лишь объ одномъ, что пѣтухъ и курица, при бракѣ, служатъ символами новой семьи; пѣтухъ дается прямо на разводъ, слѣдовательно, тутъ простое сравненіе гнѣзда съ семьей, пѣтуха и курицы съ молодыми. Обычай Хорватовъ, гадать подъ Рождество и Новый Годъ о плодородіи пѣтуховъ и курицъ по тому, кто первый войдетъ въ домъ, мужчина, или женщина, свидѣтельствуетъ ясно, что и главнѣйшая домашняя птица занимаетъ то же мѣсто въ праздникъ рожденія солнца, какое указали мы для скота и хлѣба.

Послѣдній результатъ первой статьи Г. Потебни заключается, слѣдовательно, въ томъ, что богиня-туча есть жена бад-

няка-грома, и оба вмѣстѣ — родители божича-солнца. Вторая статья, къ которой обращаемся, предлагаетъ усилія автора отыскать имя и признаки этой богини, въ народныхъ сказкахъ и суевѣріяхъ, и очертить подробнѣе и точнѣе миѳическій образъ. Оглавленіе: «Баба-Яга» говоритъ ясно, кого разумѣетъ Г. Потебня подъ богинею-тучею, и съ кѣмъ приходится имѣть намъ дѣло.

Каждый Русскій человѣкъ, котораго судьба не оторвала съ дѣтства отъ родины и не окружила иностранными нянъками, гувернерами и гувернантками, отъ самаго бѣднаго простолюдина до знатнаго барича, очень хорошо знакомъ съ именемъ Бабы-Яги; малѣйшій намекъ на него готовъ тотчасъ же воспроизвести въ памяти и воображеніи тотъ живой и типическій ея образъ, какой глубоко отпечатлѣлся съ первыхъ поръ сознанья, по разсказывавшимся сказкамъ. Этотъ образъ только повторится и освѣжится и въ воображеніи того, кто бы вздумалъ пробѣжать, или перечитать, внимательно и богатый запасъ народныхъ сказокъ по существующимъ прекраснымъ изданіямъ новѣйшаго времени. Отличительною чертою этого типическаго образа, и въ томъ и въ другомъ случаѣ, исключительно представятся: старость, безобразіе, ѣзда въ ступѣ съ погоняющимъ пестомъ, грозность, враждебность и злобность, словомъ, дальше мрачныхъ, темныхъ качествъ, какъ физическихъ, такъ и нравственныхъ, анализирующій умъ не отыщетъ ни чего въ этомъ образѣ; не откроетъ онъ въ немъ и тѣни чего либо свѣтлаго, добраго, благодѣтельнаго, примѣряющаго. Съ такимъ только хорактеромъ явится Баба-Яга и передъ тѣмъ, кто отъ сказокъ Русскихъ перейдетъ въ сказочную область соплеменныхъ народовъ другихъ Славянъ.

Но напрасно Русскій человѣкъ будетъ думать, что Баба-Яга и дѣйствительно такова въ знакомыхъ ему сказкахъ, какою привыкъ онъ знать ее съ дѣтства. Разсужденіе Г. Потебни, второю своею статьею, именно на то и направлено, чтобы положительно доказать несостоятельность такой думы и убѣдить всякаго, что и въ этомъ мы не отстали отъ Нѣмцевъ, что открытая и красиво очерченная въ ихъ миѳологіи свѣтлая и благотворная Гольда или

Берта присущее и намъ, и что типъ ея всецѣло повторяется въ Бабѣ-Ягѣ. Это опять новость Г. Потебни, повѣрить которой на слово тѣмъ труднѣе, чѣмъ индивидуальнѣе взглядъ автора на ученые пріемы и доводы, обнаруженные въ первой статьѣ. Начнемъ свой разборъ и здѣсь съ общаго положенія.

Впрочемъ, во второй статьѣ нѣтъ общаго заключительнаго итога; находятся лишь отдѣльные выводы, размѣщенные на далекихъ другъ отъ друга страницахъ, именно на 131, 141, 167 и отчасти на 231 — 232.

Вотъ что читаемъ на стр. 131: «Какъ изъ замѣны Гольды посредствомъ Нехе въ сказкахъ и изъ того, что вѣдьмы сопровождаютъ Гольду въ ея полетахъ, не выводятъ (!), что Гольда есть вѣдьма, а не одна изъ верховныхъ богинь, такъ (!) и связь Яги съ вѣдьмами не въ не въ состояніи, если не ошибаемся, перевѣсить положеній, которыя мы старались выше доказать, именно: что Яга посылаетъ души на свѣтъ и принимаетъ ихъ оттуда; что она, какъ одно лице съ Мораной, имѣетъ ключи отъ неба, слѣдовательно, непосредственную власть не только надъ душами, но и надъ природой». Приравненіе Яги къ Гольдѣ, выраженное въ приведенныхъ словахъ, не такъ ясно, съ положительностью указано въ начальныхъ словахъ второй статьи (на стр. 85): «Нѣтъ спору, что въ Германской Миѳологіи та женская личность, къ которой относятся намеки Рождественскихъ обрядовъ, есть Гольда или Берта. Съ Гольдою-Бертою сходно во многихъ чертахъ, а нѣкогда было тождественно (!), миѳическое существо Баба-Яга. По этому, вѣроятно (!), что оно именно предполагается Рождественскими обрядами, хотя бы прямыхъ указаній на это и не было».

Самымъ простымъ глазомъ можно видѣть, что служило побужденіемъ Г. Потебнѣ создать образъ Яги, не извѣстный доселѣ въ наукѣ Славянской Миѳологіи и прямо противоположный понятіямъ народнымъ. Это Нѣецкая Гольда, къ единству съ которой, во что бы то ни стало, взялся привести онъ Бабу-Ягу. Рѣшимость въ такомъ выводѣ тѣмъ замѣчательнѣе, что въ частныхъ положеніяхъ авторъ не выходитъ изъ предположеній и обусловленій: «если, кажется, вѣроятно, можетъ быть» и т. д., и, не смотря

на это, въ послѣднемъ заключеніи Яга представляется тождественною съ Гольдой-Бертой. Въ какой степени Г. Потебня поддался Нѣмецкому вліянію, всего нагляднѣе видно изъ отрицанія имъ родства Яги съ вѣдьмой; онъ по тому отвергаетъ его (хотя, на стр. 119, и признаетъ связь Яги съ вѣдьмами несомнѣнною), что ученые Нѣмцы не выводятъ вѣдьменности Гольды изъ того, что въ сказкахъ оно замѣняется посредствомъ Hexe. Чтобы имѣть какое ни будь не право, а только поводъ, заключать отсюда къ Ягѣ, надобно прежде слишкомъ положительно и для всякаго убѣдительно доказать равенство Яги съ Гольдой; а между тѣмъ, съ этой-то именно стороны и встрѣчаемъ мы у Г. Потебни изумительную шаткость, свидѣтельствующую несомнѣнно о непрочности собственнаго его убѣжденія. Съ Гольдою сходно во многихъ чертахъ, при Рождественскихъ обрядахъ, миѳическое существо Баба-Яга, а по тому, вѣроятно, что она тамъ и предполагается. Но развѣ сходство, даже и во многихъ чертахъ, въ такомъ сложномъ, запутанномъ, перепутанномъ и перемѣшанномъ, дѣлѣ, какъ миѳы въ современныхъ вѣрованіяхъ, понятіяхъ и обрядахъ народныхъ, даетъ право переходить къ выводу о тождественности сходныхъ предметовъ? Вѣдь при сходствѣ есть и различіе, и различіе весьма рѣзкое: какъ же поступить съ нимъ? И по чему же не признать, что существенная-то черта заключается именно въ различіи, а сходство образовалось случайно, лишь въ силу паденія и смѣшенія миѳическихъ представленій? Г. Потебня самъ предчувствовалъ такое возраженіе, и включилъ слѣдующую, ни чѣмъ не оправданную, фразу: «съ Гольдою во многихъ чертахъ сходно, а нѣкогда было тождественно, миѳическое существо Баба-Яга». Когда же эта была тожественность? весьма любопытно и важно было бы знать, какъ по тому, что исторія молчитъ о Бабѣ-Ягѣ, не скупясь на указаніе и характеристику другихъ женскихъ божествъ, такъ и по тому, чтобы оправдать отъ упрека Г. Потебню за его холодное невниманіе къ исторіи. Но тщетно станетъ искать читатель разсужденія хотя слабый намекъ на историческое свидѣтельство вообще о Ягѣ, тѣмъ меньше о тождествѣ ея съ Гольдою. И напрасно Г. Потебня позволилъ себѣ внести подобную фразу: «нѣкогда была тождественна». Она обнаруживаетъ только тщетное усиліе скрѣпить и освятить прежнимъ древнимъ тождествомъ, ни откуда не виднымъ, нигдѣ не выраженнымъ и не дѣйствительнымъ, произ-

вольное, по крайней мѣрѣ, чисто субъективное, заключеніе о кажущемся теперь сходствѣ Яги и Гольды.

Не находя нигдѣ историческаго свидѣтельства о Ягѣ въ сочиненіи Г. Потебни, не зная ни одного указанія въ Древне-Славянскихъ памятникахъ, и сами мы обратимся къ силѣ доказательствъ автора, на основаніи современныхъ понятій. Вопросъ формулируется характеристикой Гольды-Берты. Какъ въ языкѣ, такъ и въ житейскихъ отношеніяхъ къ народу, заявленныхъ въ Нѣмецкихъ сказкахъ, она рисуется кроткой, милостивой, благосклонной, свѣтлой, блестящей, наблюдающей за порядками въ жизни и занятіяхъ, награждающею исправныхъ и наказывающею виновныхъ. Такія качества слѣдовало бы вывести и въ Ягѣ — вотъ задача. На сколько удалось Г. Потебнѣ открыть идею свѣта въ самомъ названіи Яги, мы уже видѣли; теперь яснѣе видимъ и то, что собственно побуждало автора отыскивать именно такую идею, равно подмѣтить и причину столь насильственной логики языка. Взглянемъ же, какъ сближаетъ онъ Ягу съ Гольдой и по сказочнымъ понятіямъ.

Собравши изъ Гримма, Вольфа, Маннгардта сказочныя черты Гольды-Берты, составляющія миѳическій образъ, Г. Потебня подбираетъ сходственныя черты въ Славянскихъ сказкахъ и, относя ихъ всѣ къ Ягѣ, считаетъ себя въ правѣ сопоставлять и отождествлять Ягу съ Гольдой. Здѣсь невольно останавливается вниманіе на самомъ пріемѣ. Авторъ не лице съ характеристикой имѣетъ въ виду, а однѣ разбросанныя черты характеристики. Что же будетъ порукой, что такія черты дѣйствительно относятся къ Ягѣ? Не предоставляетъ ли авторъ уже только этимъ себѣ совершенно не научную свободу, которая, при абсолютномъ отсутствіи исторіи, сводится прямо къ личному взгляду, подъ часъ къ личному произволу? Это свойство, дѣйствительно, и господствуетъ, по преимуществу, во второй статьѣ разсужденія.

Доказательства начинаются отъ мыши (стр. 90 — 95) и отъ отношенія ея къ дѣтскимъ зубамъ, въ слѣдующемъ выраженіи: «мышка, на тебѣ зубъ рѣпяной, дай мнѣ желѣзный!» Отыскавши у Чеховъ и Словаковъ замѣну мыши Бабой-Ягой, Г. Потебня утверждаетъ, что «если въ этой замѣнѣ есть смыслъ, то

изъ нея слѣдуетъ, что мышь даетъ дѣтямъ желѣзные зубы, въ силу своего отношенія къ Ягѣ, которой приписывается благотворное вліяніе на здоровье дѣтей.» Напрасно станетъ читатель искать свидѣтельства, подтверждающаго послѣднюю мысль, будто Ягѣ, въ самомъ дѣлѣ, приписывается вліяніе, да еще благотворное, на здоровье дѣтей; очевидно, фраза эта вытекла подъ вліяніемъ просьбы дѣтей о зубахъ, а между тѣмъ ей приданъ смыслъ доказательства, по чему дѣти обращаются къ Ягѣ; другими словами, за доказательство принято то, что именно и требуется доказать. Но есть ли смыслъ въ замѣнѣ мыши Ягой у Чеховъ и Словаковъ? «Конечно, есть, и вотъ по чему, продолжаетъ Г. Потебня: 1) какъ Яга имѣетъ отношеніе къ Рождеству, такъ и мышь; въ Мекленбургѣ, въ продолженіи 12 Рождественскихъ ночей, не называютъ даже настоящимъ именемъ нѣкоторыхъ животныхъ, между прочимъ, мышь и лису.» Пусть и такъ, но все таки въ этомъ доказательствѣ рѣшительно не видна дѣствительность смысла замѣны мыши Ягой въ дѣтской просьбѣ. Трудно опредѣлить, какія животныя не участвуютъ въ Рождественскихъ обрядахъ, суевѣріяхъ, повѣрьяхъ и т. д.; что же касается до Мекленбурга, то намъ и непонятно даже, за чѣмъ приведенъ онъ тутъ; вѣдь и тамъ мышь стоитъ подъ урядъ съ другими животными; по крайней мѣрѣ, хоть бы видѣть, что и мышь и другія животныя поставлены тамъ въ связь съ Гольдой; но и въ такомъ случаѣ принять Мекленбургъ за доказательство было бы нельзя, по тому что мы именно ищемъ доказательства тожества Яги съ Гольдой. «2) Мыши въ Русской сказкѣ принадлежатъ къ хозяйству Яги.» Но, оставивши въ сторонѣ справку съ Русскими сказками и, пользуясь лишь разсужденіемъ Г. Потебни, чего не найдемъ мы въ, такъ называемомъ имъ, хозяйствѣ Яги, или, правильнѣе, съ какими животными и съ какими предметами не приходится сопоставлять Славянскому народу въ своихъ сказкахъ Бабу-Ягу! Что же особеннаго, если попадаются тутъ и мыши, и гдѣ же отсюда смыслъ-то замѣны Яги мышью въ дѣтской просьбѣ о зубахъ! «3) У Славянъ и у Нѣмцевъ существуетъ игра въ жмурки. Въ этой игрѣ является у Славянъ имя баба, а у Нѣмцевъ и Сербовъ мышь; при томъ, какъ къ бабѣ, такъ и къ мыши приставляется не рѣдко эпитетъ слѣпой.» Но во а) Г. Потебня и не подумалъ намъ уяснить, что мышь у Нѣмцевъ въ данномъ случаѣ замѣняетъ именно Гольду; во б) что подъ

бабою у Славянъ разумѣется именно Яга-баба; вѣдь, въ противномъ случаѣ, Ягѣ придется, въ самомъ дѣлѣ, сдѣлаться вездѣсущею, если всякое указаніе на бабу непремѣнно будемъ относить къ ней? Г. Потебня этому пріему и обязанъ, впрочемъ, необыкновенною характеристикою Бабы-яги. Дальше онъ «bílou paní Чешскую окрестилъ въ Ягу; въ в) какъ-то не легко вѣрится, и съ перваго взгляда, въ самостоятельность Сербскаго названія жмурокъ слѣпою мышью. Г. Потебнѣ не мѣшало бы остановиться на этомъ тѣмъ внимательнѣе, чѣмъ уединеннѣе поставлены въ данномъ случаѣ Сербы, относительно всѣхъ другихъ Славянъ. И что скажетъ онъ, если подобное названіе обязано Нѣмцамъ и расширилось изъ Сербскихъ поселеній среди Нѣмцевъ? Какъ бы то ни было, но и тѣни нѣтъ доказательства, что жмурки у Славянъ указываютъ на Бабу-Ягу, или на мышь, ее замѣнившую. Этого мало: какъ просьба дѣтей о зубахъ относится не только къ бабѣ, но и къ дѣду, живущему за печкой, такъ и въ игрѣ въ жмурки не вездѣ участвуетъ только баба; напротивъ, среди Малороссіянъ, на примѣръ, господствующую роль играетъ дѣдъ. Для Г. Потебни это не имѣетъ значенія; онъ смѣло видитъ въ этомъ позднѣйшее раздвоеніе, и ставитъ во главу свою Бабу-Ягу, о которой собственно нѣтъ ни какого положительнаго указанія.

Признавши, такимъ образомъ, Бабу-Ягу, въ жмуркахъ и въ дѣтской просьбѣ о зубахъ, за фактъ несомнѣнный, Г. Потебня, очевидно, очутился въ затрудненіи на счетъ слѣпоты Бабы-Яги. Не уже ли надобно допустить, что она представлялась слѣпою? «Но на это нѣтъ другихъ указаній.» Какъ же быть? Не произвести ли операцію съ самымъ словомъ слѣпъ, слѣпой, и не притянуть ли его значеніе къ чему либо подходящему для Бабы-Ягы? И вотъ, на стр. 93—94, дѣйствительно, доказывается, будто Серб. сліепъ, значитъ собственно безобразный; а слепота — безобразіе. Приводятся въ подтвержденіе пословицы, а также и цѣлая выдержка изъ одной Сербской пѣсни. Думаемъ, что зайти дальше въ натяжкѣ трудно: даже и въ приведенныхъ примѣрахъ авторомъ, какъ, на примѣръ, въ пословицѣ: «Не плаче сліепъ, што ніе ліепъ, веть што не вида біели свіетъ,» не замѣтно и метафорическаго значенія безобразный. Вообще, это мѣсто изслѣдованія принадлежитъ къ такимъ, гдѣ разбирающій его невольно станетъ

въ тупикъ; для опроверженія его нѣтъ болѣе средства, какъ попросить снять цвѣтные очки и посмотрѣть прямыми глазами на свѣтъ Божій, который представляется синимъ, или зеленымъ, только подъ вліяніемъ оптическихъ стеколъ. И тѣмъ не менѣе, на этомъ основаніи Г. Потебня рѣшаетъ: «Возможно, что Баба въ жмуркахъ представляется слѣпою не только въ смыслѣ мрака—безобразія, но и въ смыслѣ мрака—смерти. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что Яга-баба, какъ увидимъ ниже, похищаетъ дѣтей, именно, есть смерть. Самая игра въ жмурки можетъ изображать такое похищеніе.» Но надобно же уяснить и свойства мыши, — и Г. Потебня стучится снова въ двери Нѣмецкой Миѳологіи. Тамъ находитъ онъ, что мыши изображаютъ эльбовъ, душъ, и что Царицею надъ ними есть Гольда; животныя формы душъ представляются тамъ то благодѣтельными существами, приносящими другія души на этотъ свѣтъ, то уносящими этѣ души на тотъ свѣтъ; а такъ какъ Яга, предполагаетъ Г. Потебня, то же самое, что и Гольда, то легко уже опредѣлить и связь ея съ мышами: «мышь въ жмуркахъ, какъ посолъ смерти, отождествляется съ Ягою (или дѣдомъ), и отъ нея заимствуетъ эпитетъ (слѣпая), указывающій на отношеніе къ смерти.» Таковъ выводъ о Ягѣ и о мыши въ игрѣ жмуркахъ, и все это основано на произвольномъ предположеніи, что б а б а есть непремѣнно Яга; что слѣпой, с л ѣ п о т а обозначаютъ не иное что, какъ безобразіе, смерть; что просятъ дѣти у мыши, или у Яги, зубовъ по тому, что она вліяетъ на здоровье дѣтей. До чего, спрашивается, нельзя дойти и чего невозможно доказать, при такомъ легкомъ обращеніи съ фактами? Между тѣмъ, простой глазъ, не отвергая всецѣло отдаленной связи, какъ въ просьбѣ о зубахъ дѣтей, такъ и въ игрѣ въ жмурки, съ древнѣйшими миѳическими вѣрованіями, въ дѣлѣ о зубахъ подмѣтитъ самую незатѣйливую естственность: у мышей просятъ зубы, по тому что остріе и крѣпость ихъ слишкомъ хорошо извѣстны народу; у Бабы-Яги, по тому что представляется она зубатою; слѣпоту же въ жмуркахъ объяснитъ самымъ характеромъ игры, если угодно, и самымъ словомъ жмуриться, закрывать глаза, представлять себя слѣпымъ. Бабу и дѣда, термины также употребительные въ упомянутой игрѣ, поставитъ онъ вопросомъ, и, во всякомъ случаѣ, не рѣшится, безъ другихъ опредѣленнѣйшихъ указаній, видѣть въ нихъ Бабу-Ягу; что же касается до мыши, то скорѣе вычеркнетъ ее изъ этой

игры Славянской, по крайней мѣрѣ, почтетъ сначала необходимымъ указать, что Сербскій слѣпи мишъ есть самобытное названіе. Да и допустивши послѣднее, все таки встрѣтитъ затрудненіе въ слѣдующемъ: какимъ образомъ медвѣдь, животная форма Яги, сама Яга, ловитъ мышь, животную форму душъ, находящихся уже во власти Яги? Этого мало: какимъ образомъ мышь, Ягинъ посолъ смерти, спасаетъ отъ похищенія Ягой дѣвицу? Чтобы, впрочемъ, ни сказалъ простой глазъ, но предложенныя доказательства Г. Потебнею отнимаютъ всякое право на сдѣланные имъ выводы о Ягѣ отъ мыши.

Не открывши ни чего тождественнаго между Гольдой и Ягой, не доказавши ни мало ихъ и родства, изъ объясненія мыши, Г. Потебня принимаетъ, однако же, это за дѣло рѣшенное, и уже свободно продолжаетъ отыскивать черты сходства у другихъ животныхъ и, не задумываясь, сопоставляетъ послѣднихъ съ Ягою. Такъ, у Сербовъ дѣти просятъ желѣзнаго зуба у вороны; у нихъ же есть терминъ и гвоздензуба, миѳическое существо, которымъ пугаютъ дѣтей,—и этого довольно, чтобы Г. Потебнѣ убѣдиться въ связи и вороны и гвоздензубы съ Ягою и считать себя въ правѣ, «заключать отъ свойства первой къ послѣдней». Но и этого мало: ворона представляется въ разнообразныхъ повѣрьяхъ галкой, сорокой, коршуномъ и кукушкой; слѣдовательно, и свойства послѣднихъ должны служить матеріяломъ для характеристики Яги. Что же послѣ этого удивительнаго, если Яга, въ самомъ дѣлѣ, выступитъ передъ читателемъ со всѣми качествами, какія будутъ ему угодны, благодаря волшебному жезлу Г. Потебни? Это ничего, что ворона и близко не ставится въ данныхъ повѣрьяхъ не только съ Бабой-Ягой, но и ни съ какой бабой; довольно и того, что къ ней обращаются Сербы за зубами также, какъ другіе Славяне къ мыши, а мышь не разъ помѣщается рядомъ съ бабой.

Обзаведясь подобнымъ волшебнымъ жезломъ, авторъ съ рѣшительностью переходитъ къ параллелизму Гольды и Яги, и находитъ въ послѣдней все, что приписывается Нѣмцами первой. Здѣсь-то Яга, изъ своей мрачной, грозной и враждебной, роли, перемѣщается такъ легко въ рядъ существъ благодѣтельныхъ.

Гольда посылаетъ на свѣтъ души и похищаетъ къ себѣ дѣтей. По повѣрью Чешскому, что, впрочемъ, для Г. Потебни однозначаще съ Славянскимъ, сорока, кукушка и ворона, своимъ прилетомъ, предвѣщаютъ рожденіе ребенка; рожденіе дѣтей объясняютъ Чехи и приносомъ ихъ аистами, коршунами и воронами, что́, однако же, относится одинаково и къ приплоду животныхъ. Слѣдовательно, заключаетъ Г. Потебня, Яга-баба приноситъ на свѣтъ дѣтей. Гольда кормитъ дѣтей кашею. У Славянъ, въ игрѣ съ младенцами, представляется кормящею такой пищей сорока-ворона; у Чеховъ въ подобной же игрѣ упоминается даже мышь; и можетъ ли же послѣ сего быть сомнѣнье, что и Славянская Баба-Яга кормитъ кашею дѣтей? Но въ указанной игрѣ авторъ находитъ и еще замѣчательный моментъ, который ведетъ его къ новому сближенію Яги съ Гольдой. Игра завершается тѣмъ, что сорока-ворона урываетъ шейку (?!) у дитяти, представляемаго однимъ изъ пальцевъ; отсюда видитъ Г. Потебня, что мѣсто дѣйствія въ этой игрѣ не на небѣ а на землѣ, съ которой ворона похищаетъ дѣтей (стр. 97). Прозорливость для насъ необъяснимая! Но похищеніе вороной, коршуномъ, ястребомъ, ворономъ находитъ подтвержденіе въ разнообразныхъ играхъ дѣтскихъ; а какъ всѣ этѣ птицы указываютъ на Ягу, то и несомнѣнно, что она, подобно Гольдѣ, не только посылаетъ дѣтей на свѣтъ, но и похищаетъ ихъ отсюда!

Гольда и Берхта прядутъ: непремѣнно должна прясть и соотвѣтствующая имъ Славянская богиня, т. е., Баба-Яга (стр. 99). Она и дѣйствительно прядетъ, по тому что (!) пряденье приписывается сорокѣ, воронѣ, коршуну. А что имъ приписывается пряденье, видно (!) изъ названія растѣній: сорочья пряха (guleum uligenosum), kania prędza, kania stopa, wrania stopa (plantago coronopus).

Но Гольда во всякое время отворяетъ небесныя двери и выпускаетъ солнце. Какъ бы сблизить это свойство Нѣмецкой богини съ Славянской Ягой?

Есть Малор. пѣсня, въ которой галка называется ключницей; есть Малор. повѣрье, что ключи отъ вырья хранились у вороны; вырей же есть страна вѣчнаго лѣта, куда птицы улетаютъ на зиму.

А какъ, по всѣмъ вѣроятностямъ, вырей есть вмѣстѣ царство мертвыхъ, по тому что другое повѣрье говоритъ о ластовкахъ, выжидающихъ прекращенія морозовъ на днѣ колодца, который представляетъ тучу и царство Гольды, то и слѣдуетъ, что Баба-Яга владѣетъ ключами отъ царства мертвыхъ. Не даромъ въ Славянскихъ причитаньяхъ надъ покойниками не рѣдко обращается рѣчь къ птицамъ, съ вопросомъ объ умершихъ, что, конечно, показываетъ, что птицы бываютъ въ жилищѣ душъ. Не останавливаясь въ этомъ хитро сплетенномъ силлогизмѣ на вопросахъ, по чему же галка и ворона замѣняютъ Бабу-Ягу, по чему вырей отъ птицъ перенесенъ на обиталище мертвыхъ людей, по чему дальше сближенъ онъ съ колодцемъ, пойдемъ за Г. Потебней далѣе, въ увѣренности, что онъ самъ разорветъ эту паутинную ткань.

На стр. 102, черезъ Нѣмецкій обычай носить лѣтомъ мертвую ворону, по Гримму, образъ побѣжденной зимы, авторъ переходитъ къ Чешско-Моравскому обряду, во время весны, хоронить смерть, называемую также Мареной, Мореной. Въ этомъ обрядѣ, Марена представляется также съ ключами, которые теряетъ она и которые переходятъ и къ весеннему Святому Юрью. Понятно, что Марена отождествена у Г. Потебни съ Ягой. Но мертвая ворона у Нѣмцевъ, спросимъ мы Г. Потебню, развѣ имѣетъ какое либо отношеніе къ Гольдѣ? Развѣ Гольда изображается смертью природы, запирающею ворота солнцу? Напротивъ, какъ видѣли, она во всякую пору отворяетъ ему ворота и выпускаетъ его благодѣтельствовать природѣ. Не очевидно ли уже и по обряду, независимо отъ Нѣмецкихъ изслѣдованій, что мертвая ворона скорѣе противополагается Гольдѣ, чѣмъ стоитъ съ ней въ связи, тѣмъ меньше ей тожественна? Отсюда, само собою вытекаетъ заключеніе: если Яга есть Гольда, то ни въ какомъ родѣ не можетъ она представляться мертвою вороною, или Мореной; если же она дѣйствительно Марена, то никогда не можетъ быть Гольдой. Настоящія страницы разсматриваемаго изслѣдованія снова предлагаютъ намъ образецъ обращенія автора съ историческими фактами. Исторія Славянской Миѳологіи, въ самыхъ древнихъ своихъ памятникахъ, сберегла въ значительной подробности и опредѣленности характеръ и значеніе Морены, богини смерти; эти характеръ и значеніе отзываются и по сію пору въ уцѣлѣвшихъ обрядахъ на-

родныхъ, часто съ неизмѣннымъ названіемъ древности. Вообще, личность Марены ясная и опредѣленная,—и такую-то личность авторъ смѣло отождествляетъ съ Ягой и, не колеблясь ни мало, черезъ послѣднюю, сопоставляетъ ее съ Гольдой! Авторъ понималъ, очевидно, несообразность сравненія и отожествленія двухъ лицъ, изъ которыхъ одно рисуется только мрачнымъ, злымъ и вражденымъ, другое только свѣтлымъ, благотворнымъ и кроткимъ, милостивымъ. Необходимо, слѣдовательно, и тутъ подыскать какую-либо варіяцію, и вотъ Г. Потебня рѣшается уже возстать противъ даже Гримма и другихъ ученыхъ Нѣмецкихъ, заявившихъ, что попадающася кое-гдѣ черта безобразія у Гольды прибавлена въ силу вліянія Христіянства. Нѣтъ, утверждаетъ Г. Потебня, уродливыя черты Гольды коренятся очень глубоко въ миѳахъ (стр. 88). Иначе и поступить онъ не могъ, по тому что несостоятельность, въ противномъ случаѣ, отождествленья Яги (Морены) и Гольды бросалась бы слишкомъ рѣзко въ глаза. Но подумалъ ли авторъ, что какъ Славянская, такъ и Германская, Миѳологія, въ языческой чистотѣ своей, нигдѣ не предлагаетъ дуализма въ одномъ и томъ же лицѣ? Самое Христіянство, въ этомъ случаѣ, обнаружило едва замѣтное вліяніе, перeродивши вообще языческихъ боговъ и богинь въ существа злыя, или оставивши ихъ въ повѣрьяхъ съ одинаковымъ прежнимъ характеромъ. Сообразилъ ли, кромѣ того, онъ и то существенное различіе, что Гольда все таки въ основаніи своемъ, въ первобытномъ видѣ, есть чистое, свѣтлое, лице, тогда какъ для подысканья самаго темнаго отрицанья мрака, зла, безобразія и враждебности въ Бабѣ - Ягѣ, потребовались насильственныя натяжки, произвольныя заключенія и единственно изъ фантазіи схваченныя сближёнія, какъ мыши, вороны, сороки и т. д. съ Ягой? Такова сила заключительныхъ выводовъ Г. Потебни, будто Яга посылаетъ души на свѣтъ и принимаетъ ихъ оттуда; что она, какъ одно лице съ Мореной, имѣетъ ключи отъ неба, слѣдовательно, непосредственную власть не только надъ душами, но и надъ природой.

Впрочемъ, для Г. Потебни показалось и это значеніе Яги не полнымъ. Германская Миѳологія предлагаетъ такъ много еще заманчивыхъ картинъ, разнообразіе сказочнаго матеріяла у Славянъ до того велико, а свобода во взглядѣ на него такъ разнуздана, что

не трудно поднять еще на нѣсколько ступеней выше доселѣ заброшенную Бабу-Ягу. Руководясь своимъ пріемомъ, Г. Потебня и дѣйствительно пошелъ дальше.

Въ нѣкоторыхъ Славянскихъ сказкахъ, какъ-то у Чеховъ, вмѣсто мыши и сороки-вороны, при просьбѣ дѣтей о зубахъ, при игрѣ въ кормленье кашей, а также и при повѣрьи о происхожденіи дѣтей, является лиса. Отсюда, несомнѣнна связь съ Ягой лисы, а слѣдовательно, и позволительное право пріурочивать къ свойствамъ Яги все, что говорится о лисѣ. Но лиса сталкивается въ сказкахъ съ котомъ и кошкой,—и послѣдніе необходимо дополняютъ собою ту же Бабу-Ягу. Въ концѣ концевъ, слѣдовательно, «Баба-Яга смотритъ за чистотою посуды... покровительствуетъ домашнимъ женскимъ работамъ, награждаетъ добродѣтелью и наказываетъ пороки дѣвицъ; она служитъ, стало быть, божественнымъ авторитетомъ нравственности. Отсюда одинъ шагъ къ заключенію, что нравственность этой жизни имѣла вліяніе на жизнь посмертную и на вознагражденіе» (стр. 141). Послѣ всего, сказаннаго нами, надѣемся, читатель не потребуетъ отъ насъ подробныхъ опроверженій, шагъ за шагомъ, каждаго положенія въ отдѣльности. Тамъ, гдѣ основаніе покоится на недѣйствительности, нечего ожидать истины и въ заключеніяхъ. Укажемъ лишь на частности, характеризующія столь извѣстный уже способъ выводовъ въ книгѣ Г. Потебни.

Сближая съ Ягой Сербскую Бабу Коризму и Сербскій обрядъ Біеле покладе (стр. 108—109), и находя, что въ послѣднемъ играетъ роль дѣдъ, а не баба, Г. Потебня рѣшаетъ разомъ, что здѣсь дѣдъ есть только раздвоеніе единаго въ древности миѳическаго существа; древность этого раздвоенія подтверждается, по его увѣренію, Бѣлорусскимъ названіемъ первой недѣли Великаго поста дзѣдовой, а что дѣдъ тутъ лице второстепенное, свидѣтельсвуетъ упоминаніе только одной Бабы въ соотвѣтствующемъ Хорватскомъ обычаѣ. Не легко пріискать рецензенту выраженіе для опредѣленія подобнаго способа умозаключеній. Какой это Хорватскій обычай, соотвѣтствующій дзѣдовой недѣлѣ? За чѣмъ Г. Потебня это скрылъ? Вѣдь этимъ онъ и въ неохотникѣ по ниткѣ разбирать его изслѣдованіе возбудитъ недовѣріе. Скажемъ читателю мы, что обычай этотъ относится къ Масляницѣ, какъ из-

вѣстно, переполненной обрядностью съ языческими отпечатками. Въ ряду ихъ появляется, между прочимъ, баба; Яга ли она, или нѣтъ, —другой вопросъ. Но то ли же дзѣдова недѣля? Первая недѣля поста называется дзѣдовой по тому, что она у Славянъ есть поминальная, а покойники у Бѣлорусцевъ называются дзѣды, какъ у Поляковъ dziady. По тому, тутъ и тѣни нѣтъ какого либо раздвоенія, какъ нѣтъ и повода предполагать какую либо бабу. А Г. Потебня именно на этомъ основаніи отождествляетъ Ягу съ Сербскими Покладами.

Изъ разбора сказокъ о лисѣ и изъ сопоставленія ихъ со сказками объ Ягѣ, Г. Потебня заключаетъ, что пѣтухъ, упоминаемый въ первыхъ, есть ребенокъ: «пѣтухъ носитъ и дѣтское имя Петя» (стр. 117). Мы позволили бы сдѣлать нескромный вопросъ автору: чѣмъ докажетъ онъ, что уменьшительное имя Петя, на оборотъ, не взято отъ пѣтуха? Уменьшительныя названія у Славянъ весьма обыкновенно указываютъ собою на обычные предметы и сходятся въ этомъ съ именами Славянскими языческими, какъ извѣстно, бравшимися и отъ звѣрей, и отъ животныхъ, и отъ птицъ, и отъ растеній и т. д. Что слово пѣтухъ принадлежало также къ разряду именъ, не подлежитъ сомнѣнію и изъ существующихъ уличныхъ названій въ простонародьѣ доселѣ, и изъ множества фамилій — Пѣтуховъ. Вопросъ, такимъ обрязомъ, нашъ вполнѣ справедливъ; и если пѣтуха называютъ петей, то скорѣе собственнымъ его именемъ, и на оборотъ, петя-ребенокъ носитъ такое имя скорѣе отъ пѣтуха. Какъ бы то ни было, но заключеніе отъ пети-пѣтуха къ Петѣ-ребенку поразительно, и послѣ него невольно подивишься сдержанности автора, по чему онъ, на стр. 142, при указаніи на грушу, изъ сказки объ Ягѣ, отказался видѣть какую ни будь Аграфену: а вѣдь уменьшительное имя и послѣдней есть Груша. Въ лицахъ Жихарька, Филюшка, Смоличекъ и Ивашко, изъ сказокъ объ Ягѣ, авторъ непремѣнно хочетъ видѣть дѣтей, хотя данныя всѣ говорятъ, что они парни взрослые. Но Яга хватаетъ дѣтей, — и Г. Потебня возстаетъ даже, въ силу этого (см. стр. 129), противъ Г. Буслаева, не думающаго считать Ивася (Малор. сказки) ребенкомъ. Но какъ же просмотрѣлъ Г. Потебня, напечатанное имъ самимъ, выраженіе, что Ивашка дѣйствуетъ какъ взрослый человѣкъ, выросши (стр. 121)?

Опуская множество иныхъ вещей, коснемся разъясненія миѳа о дочеряхъ Бабы-Яги, столь богатаго разнообразными сказками у всѣхъ Славянъ. Начнемъ съ слѣдующаго выраженія автора: «въ одномъ изъ варіянтовъ (сказочныхъ), послѣ побѣды надъ Бабою, у нея добываются птица, звѣрь и боченокъ вина, отъ которыхъ по всему царству настаетъ изобиліе птицъ, рыбы и вина. Эта черта, продолжаетъ Г. Потебня, нарушаетъ симметрію въ расположеніи сказки, не имѣетъ связи съ похищеніемъ бабиной дочери, а по тому, можетъ быть, вставная (стр. 192).» Этотъ взглядъ на приведенную особенность доказываетъ убѣдительно, что авторъ не понялъ существа дѣла, а съ этимъ вмѣстѣ характеризуетъ уже и все обслѣдованіе имъ подробностей сказокъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое, указываемыя въ нихъ, бабины дочери, подставляемыя столь часто кобылицами, которыхъ отыскиваютъ богатыри, подвергаясь обыкновенно опасностямъ отъ Яги и съ трудами достигая своей цѣли? Что такое чудесный конь, заключенный во владѣніяхъ Яги? Авторъ рѣшительно признаетъ всѣхъ дочерей за дѣйствительныхъ дочерей. Но уже съ перваго раза нельзя не усумниться въ этомъ, когда вникнемъ, какъ Яга прячетъ свою дочь, какъ сберегаетъ ее отъ покражи и въ какихъ враждебныхъ отношеніяхъ находятся обѣ другъ къ другу. Въ свою очередь, какъ усильно стремится дочь высвободиться отъ Яги и съ какою рѣшительностью помогаетъ сама отыскивающему ее богатырю. Такъ, запрятанная дочь, спускаетъ золотую косу изъ окна, и Царевичъ сбирается по ней на верхъ, а та предлагаетъ ему бѣжать отъ Бабы (стр. 184); въ Нѣмецкой сказкѣ вѣдьма то же держитъ дѣвицу въ лѣсу, въ башнѣ, безъ дверей и лѣстницъ; подобно этому и Русская сказка прячетъ золотоволосую дѣвицу, считаемую Г. Потебней за восьмую дочь Яги (185 — 187), за 9-ю дверьми, съ 9-ю колокольчиками на каждой; или на морѣ островъ, на островѣ зáмокъ, а въ немъ прекрасная Царевна (188); то помѣщается она въ скалѣ (189). Такая дѣвица вовсе не дочь Яги; она украденная невѣста Бога-солнца; вотъ по чему и освобожденіе ея сопровождается громомъ, поражающимъ Ягу (стр. 184). Подобнымъ образомъ и конь чудесный, включенный въ число сыновей бабиныхъ, есть солнце,

освобождаемое богатыремъ изъ подъ власти Яги, змѣя, врага солнцева. И то и другое вытекаетъ изъ основнаго миѳа о бракѣ неба и земли, выражающемся посредствомъ дождя, какъ сѣмени; туча, змѣй, если угодно, Яга, является врагомъ солнцу препятствуетъ соединенью, и это препятствіе выражаетъ народъ въ побѣдѣ солнца змѣемъ, въ захватѣ его невѣсты. Съ этимъ вмѣстѣ, змѣй или Яга становятся и обладателями богатствъ, всего земнаго плодородія, которое прекращается съ покореніемъ солнца, съ наступленіемъ зимы. Теперь понятно, что съ пораженіемъ Яги родившимся солнцемъ, подставленнымъ въ сказкахъ посредствомъ богатыря, естественно должно разлиться и богатство на землѣ, такъ какъ оплодотворяющая связь между небомъ и землей возстановлена. Такимъ образомъ, выраженіе, выписанное выше, не только не можетъ почесться нарушающимъ симметрію, или вставнымъ въ послѣдствіи, а напротивъ, должно быть признано чистѣйшимъ остаткомъ древнѣйшаго кореннаго миѳа. Отсюда и богатыри въ сказкахъ освобождаютъ не бабину дочь, а дѣвицу, невѣсту, украденную Ягою, змѣемъ: и если бъ Г. Потебня не увлекался предвзятыми идеями и сравнилъ бы сказки съ сказаніями о похищеніи Царевенъ змѣями и объ освобожденіи ихъ, то не задумался бы отвергнуть кровную связь между Ягой и запрятанной ею дѣвицею. Отъ подробностей я удерживаюсь; для основной идеи нахожу достаточнымъ и сказаннаго.

Но Г. Потебня, слѣдуя рабски за Гольдой въ предшествующемъ изслѣдованіи объ Ягѣ, и разъ рѣшившись утверждать двойственность ея существа, понятно, не могъ и тутъ, при объясненіи стихійнаго ея значенія, выдержать надлежащую строгость во взглядѣ на фактъ, — и вотъ у него заключеніе: «смыслъ сказки, можетъ быть, тотъ, что у Яги, къ которой по смерти идутъ души и изъ царства которой онѣ опять возвращаются (!) на этотъ свѣтъ, хранятся и начала всякой земной жизни» (стр. 192). Тогда какъ мысль о душахъ основана на насильственномъ разборѣ сказочныхъ и пѣсенныхъ фактовъ и на подражаніи Миѳологіи Нѣмецкой, храненіе жизненныхъ началъ у Яги принадлежитъ къ числу очевидныхъ вымысловъ субъективной Г. Потебни фантазіи, совершенно противоположныхъ дѣйствительности: Яга, напротивъ, есть образъ смерти; жизнь ею крадется и прячется. По этому, и

предположеніе Г. Потебни, будто сказки о пасеньи кобылъ заключаютъ миѳъ о бракѣ бабиной родечи (стр. 195), должно быть видоизмѣнено такъ: миѳъ о пораженіи врага солнца, объ освобожденіи дѣвицы и достиженіи возможности брачнаго соединенія (неба и земли). По этому, этотъ миѳъ, при перенесеніи его на землю, и обогатился множествомъ сказокъ, вошедшихъ даже и въ легенды, гдѣ, вмѣсто Яги, занимаетъ мѣсто змѣй, а вмѣсто дѣвицы-земли лучшая, обыкновенно Царская, или Княжеская, дочь; отсюда же и непозволительныя связи змѣя съ женщинами. Какъ должно понимать другихъ, такъ называемыхъ дочерей Яги, которыхъ число весьма не одинаково въ сказкахъ, есть ли они только амплификаціи народной фантазіи, или имѣютъ особый миѳическій смыслъ, рѣшить не беремся, но тѣмъ настоятельнѣе возстаемъ противъ положенія автора, будто «у Яги есть сынъ, чудесный конь и золотоволосая дочь, не единственная, но затемняющая своихъ сестеръ (стр. 196).»

Такимъ образомъ, признавая стихійное значеніе Яги, видя въ ней первоначальное олицетвореніе тучи, врага свѣта, мы не отступаемъ и отъ уцѣлѣвшаго во всемъ мірѣ Славянскомъ взгляда на Ягу, какъ на существо злое, мрачное, враждебное. Г. Потебня подошелъ къ этому тоже, и очень близко, но остановиться только на такомъ хазактерѣ Яги ему, столь упорно задававшемуся двойственностью значенья въ Ягѣ и уже поставившему тучу, въ первой статьѣ, въ родительское отношенье къ солнцу, было не возможно, — и онъ дѣлаетъ самый неловкій скачекъ къ браку тучи: «Сказки не говорятъ ничего о бракѣ Яги, но этотъ миѳъ предполагается ими,» завершаетъ Г. Потебня (тамъ же). Иначе и быть не можетъ, по его воззрѣнію, соединившему уже бракомъ тучу съ баднякомъ и сдѣлавшему изъ нихъ родителей солнцу, т. е., Божичу; другими словами, Ягу изъ врага солнцу, препятствующаго его свѣту, ворующаго у него невѣсту, прекращающаго оплодотвореніе и жизнь земли, онъ сдѣлалъ, подъ вліяніемъ субъективнаго толкованія фактовъ и неосмотрительнаго слѣдованья за характеромъ совершенно отличной богини Гольды, матерью солнцу!

Дальнѣйшую характеристику Яги, при посредствѣ жабы, лягушки, рака, пчелы а «можетъ быть и всѣхъ насѣкомыхъ, принадлежащихъ къ хозяйству Яги» (стр. 209), мы

опускаемъ, будучи знакомы съ нею по прежнимъ сближеніямъ мыши, вороны и другихъ.

Убѣдившись, по своему, въ бракѣ тучи-Яги и въ материнскомъ ея отношеніи къ солнцу, Г. Потебня задумалъ отыскать подтвержденіе и въ самыхъ Христіянскихъ понятіяхъ народа Славянскаго. Отъ 215 до 223 страницы, разборомъ выраженій пятница и недѣля, онъ старается доказать, что первая смѣнила языческую богиню Ягу, а послѣдняя изображаетъ собою солнце, и что отношенія между тою и другою (пятницею и недѣлею) свидѣтельствуютъ, по понятіямъ народа, точно также о родственной между ними связи, какъ матери къ дочери. Уже a priori можно предполагать, сколько натяжекъ должно быть въ доказательствахъ, гдѣ такъ очевидна неправда въ самомъ основаніи.

Г. Потебня начинаетъ съ того, что у Германцевъ и Романцевъ названія дней недѣли — миѳическаго происхожденія, и день, соотвѣтствующій нашей пятницѣ, посвященъ богинѣ Фреѣ, а воскресенье — богинѣ солнца. Славянскія названія, хотя и не указываетъ ни на что миѳическое, но повѣрья, привязанныя къ пятницѣ и недѣлѣ, говорятъ о женскихъ божествахъ, — и это имѣло вліяніе на женскій родъ самыхъ названій. Нельзя съ перваго раза не подмѣтить той легкости, съ какой относится авторъ къ предмету. По чему бы, казалось, не обратить ему вниманія на вопросъ: когда появились названія дней у Германцевъ и Романцевъ, а какъ послѣдніе заимствовали ихъ готовыми отъ Римлянъ, то и у нихъ? Отъ этого вопроса очевидный переходъ къ тому, какъ вообще дѣлилось время въ древнѣйшую пору исторіи, и не только у Германцевъ, а и у Римлянъ и Грековъ? Тогда Г. Потебня увидѣлъ бы, что а) раздѣленіе времени на семидневныя недѣли принадлежитъ лишь позднѣйшему времени исторіи Греко-Римской; б) что названія этихъ дней чисто искуственныя, оффиціяльнымъ, такъ сказать, путемъ установленныя и примѣненныя къ главнѣйшимъ языческимъ божествамъ. Отсюда, ежели мы и встрѣчаемъ нѣкоторые обряды и повѣрья, связанные съ тѣмъ или другимъ днемъ, то они явились уже въ послѣдствіи, подъ вліяніемъ старыхъ именъ, получившихъ техническій смыслъ. Что женаходимъ мы у Славянъ? Объ языческихъ названіяхъ дней недѣльныхъ не встрѣчаемъ и помину, изъ чего положительно заключаемъ, что

они и не выработались еще у нихъ, а слѣдовательно и дѣленіе времени было иное. Не сохраниться они, если бы были, не могли, какъ сбереглись въ чистотѣ названія мѣсяцевъ, не смотря на вліяніе терминовъ Греко-Латинскихъ. Отсюда же съ полнымъ правомъ заключаемъ, что и недѣльное дѣленіе съ семидневнымъ расчетомъ обязано тому же Христіянству, которому обязаны и самыя названія дней недѣльныхъ. Въ этомъ случаѣ Славяне слѣдовали Грекамъ, и едва ли термины не должно приписать первымъ переводчикамъ Св. Писанія. Но какъ бы то ни было, а при такомъ условіи не мыслимо въ нашихъ названіяхъ дней предполагать какой либо намекъ на язычество; его дѣйствительно и не существуетъ при самомъ поверхностномъ взглядѣ на названія: за исключеніемъ субботы и недѣли, они всѣ числительныя, по порядку отъ воскресенья. Но утопающій хватается за соломенку, и Г. Потебня бросился на грамматическій родъ. Понедѣльникъ, вторникъ, четвертокъ мужескаго рода, по чему же пятница и недѣля женскаго? Конечно, должна же быть причина, и Г. Потебня находитъ ее въ томъ, что составлены эти слова подъ вліяніемъ языческихъ богинь. Не повторяя сказаннаго выше о времени и обстоятельствахъ, при какихъ возникли Славянскіе термины для недѣльныхъ дней, и при какихъ, знакомому съ первыми проповѣдниками, не придетъ и въ голову подозрѣвать воспоминаніе о язычествѣ, спросимъ автора: что же за побужденіе было предпочесть такимъ образомъ именно Ягу, т. е., пятницу, да недѣлю, въ которой видитъ онъ женское солнце, передъ остальными божествами? Или послѣдніе были мужчины? Но, нѣтъ; и среда женскаго рода, а вѣдь при ней трудно сослаться и на Нѣмцевъ, по тому что и у нихъ Mittwoch посвящена Одину, Водану, слѣдовательно, мужчинѣ. А дѣло, кажется, весьма не трудное: среда удержало женскій родъ по тому, что самое слово, среда, середина, есть женскаго; пятница же изъ первоначальнаго мужескаго рода, въ Церковно-Славянскомъ нарѣчіи (пятокъ), обратилась въ народѣ въ женской родъ всего очевиднѣе въ силу того, что у Грековъ она слыветъ подъ именемъ Παρασκευή, съ которымъ неразлучно и собственное имя Святой женщины, перешедшей въ наши Святцы подъ формою Параскева. Остается недѣля. Названіе этого дня, несомнѣнно, образовалось подъ вліяніемъ Библейской заповѣди: «шесть дней дѣлай а седьмый Господу Богу твоему,» т. е.,

не работай, не дѣлай! И чѣмъ же виноватъ языкъ, если, въ своемъ словообразованіи, ему угодно было изъ отрицанія «не» и корня «дѣлай» составить существительное женскаго рода «недѣля?» Ужь и подъ Еврейской субботой не понимали ли Славяне какого либо женскаго Божества? А, вѣдь, и суббота съ женскимъ родомъ.

Но, какъ уже извѣстно, подобнаго рода соображенія, да притомъ еще историческія, не связываютъ Г. Потебню,—и онъ рѣшительно признаетъ пятницу замѣнившею языческую богиню, на основаніи женскаго грамматическаго рода въ словѣ. Не трудно, при охотѣ, подыскать и подтвержденіе въ народѣ. «Уже конечно, продолжаетъ онъ, не важность и не черты жизни Св. Параскевы причиной почитанія пятницы, а имя Пятница, указывавшее на языческую богиню (!?).» Да за чѣмъ же Г. Потебня опустилъ изъ виду хоть географію-то Славянскаго племени, ежели уже онъ такъ недоброжелателенъ къ исторіи; а географія сказала бы ему не мало. Почтеніе и уваженіе къ пятницѣ, какъ нарочно, сосредоточивается именно въ той мѣстности, гдѣ ближе могла вліять Греческая Параскева, у Сербовъ и Болгаръ, ближайшихъ сосѣдей Греческихъ; чѣмъ дальше на Сѣверъ, тѣмъ меньше почету и Пятницѣ, а на Западѣ, въ земляхъ Католическихъ и Протестантскихъ, она и ни чѣмъ не отличается отъ другихъ будничныхъ дней. Даже въ Россіи, на сѣверѣ, понедѣльникъ, на примѣръ, въ жизни народной значитъ гораздо больше. Такой географическій фактъ даже одинъ покрѣпче долженъ казаться произвольнаго и натянутаго предположенія; изъ за него одного придется оставить языческую богиню, да еще Ягу, и перенестись въ дѣйствительность, т. е., къ Святой Параскевѣ, уваженіе къ которой, черезъ Грековъ, перешло у Сербовъ и Болгаръ на Св. Петку, а черезъ послѣднихъ поднялось и въ самую Русь.

Пойдемъ, однако-же, дальше за Г. Потебней. Въ чемъ же выразилось особое уваженіе къ Пятницѣ у Православныхъ Славянъ? «Въ Сербской пѣснѣ она помѣщается рядомъ съ Богомъ,» говоритъ авторъ: «Убіо га Богъ и Света Петка!» Напрасно же Г. Потебня, преслѣдуя глазами Петку, не замѣчалъ въ Сербо-Болгарской народной литературѣ обиліе другихъ Святыхъ, поставляемыхъ также

вмѣстѣ съ Богомъ. Впрочемъ, подобныя доказательства не нуждаются въ опроверженіяхъ. То же самое слѣдуетъ сказать и относительно церквей во имя Св. Пятницы, число которыхъ такъ велико у Сербовъ и Болгаръ, равно и объ обѣтныхъ пятницахъ у Юго-Славянъ. Но они окончательно убѣдили Г. Потебню, что пятница непремѣнно есть языческая богиня; имѣя же въ головѣ и имя этой богини, онъ теперь только хочетъ подыскать что либо такое въ почитаніи пятницы, чтобы, въ глазахъ читателя, могло служить хотя кажущимся оправданіемъ скачка къ Ягѣ-Бабѣ.

«Интересно знать, нѣтъ ли гдѣ криницъ, посвященныхъ Св. Пятницѣ,» продолжаетъ онъ вкрадчиво, и, разумѣется, въ безчисленной массѣ колодцевъ и криницъ, связанныхъ у народа съ тѣмъ или другимъ Святымъ, или Святою, отыскиваетъ въ Аккерманѣ (!) дѣйствительно криницу, образованную, по повѣрью, «Параскою, родомъ изъ Польши, бѣжавшею изъ гарема Паши отъ погона Турецкаго и разсыпавшеюся чистою криницей» (стр. 216). И такъ, для криницы Св. Пятницы пришлось броситься въ Аккерманъ и привязать къ ней имя Парасковьи, полонянки Турецкой, быть можетъ, и дѣйствительно бѣжавшей отъ Паши, а по тому, быть можетъ, и недавно лишь связанной съ колодцемъ. Въ бытность мою въ Чешскомъ городѣ Непомукѣ, въ 1860 году, показывали мнѣ криницу, будто бы образовавшуюся отъ стопы св. Войтѣха (Епископа Пражскаго X вѣка): нельзя ли какъ ни будь и ее отнести къ Бабѣ-Ягѣ? Мы ни мало не думаемъ отрицать связи колодцевъ, источниковъ и т. д., съ язычествомъ въ вѣрованіяхъ народныхъ; но вопросъ идетъ о томъ, гдѣ же основаніе заключать отъ Св. Параскевы къ Ягѣ? Но извинимъ автора; ему, въ самомъ дѣлѣ, необходимо соединить эту Святую съ криницей, ибо только въ такомъ случаѣ придется подтвердить стихійное, водное, значеніе той богини, которая смѣнилась Св. Петкою, — а Яга именно водная, облачная богиня, по послѣднему заключенію Г. Потебни.

Объ отношеніи Пятницы ко льну и къ работамъ женскимъ нечего и говорить: припомнимъ только, что день Св. Параскевы приходится 28-го Октября, къ порѣ обработки льна, и намъ слѣдовало бы удивляться, если бы, переполненный повѣрьями и суевѣріями, народъ Славянскій не сблизилъ этой Святой съ важнѣйшею женскою работою. Это же самое обстоятельство, праздно-

ваніе памяти Св. Параскевы 28-го Октября освобождаетъ насъ отъ опроверженія слѣдующей мысли Г. Потебни, будто покровительствомъ бракамъ, оно предлагаетъ новое доказательство связи съ Ягой. Мы уже видѣли, что и Св. Покрову авторъ перенесъ на языческую богиню; но что сказано нами въ томъ случаѣ, съ одинаковымъ значеніемъ должно быть повторено и здѣсь.

Но вотъ бѣда: разсказывая объ отношеніи Пятницы къ пряденью и тканью, Г. Потебня наткнулся на народныя повѣрья, въ которыхъ, вмѣсто пятницы, упоминается только середа (стр. 217—218). Какъ тутъ быть? Поступая логично, слѣдовало бы предположить другую богиню у языческихъ Славянъ; но передъ глазами стоитъ съ угрозою Воданъ Нѣмецкой Миѳологіи, и хотя у Славянъ не должно бы было отнимать права и на какую либо собственную особенность въ своей-то Миѳологіи, но Г. Потебня испугался этой угрозы и порѣшилъ проще. «Середою могла быть замѣнена одна изъ двухъ небесныхъ женъ, имѣющихъ отношеніе къ днямъ недѣли, т. е., Пятница, или Недѣля. По крайней мѣрѣ, третьей мы не знаемъ (а двухъ знаемъ?). Но лицо, тождественное, какъ предполагаемъ, съ Недѣлею, представляется не пожилою женщиной (сколькихъ приблизительно лѣтъ?), а дѣвицею. По этому, Середою названа здѣсь скорѣе Пятница (стр. 219)».

Однако же, какъ видѣли, Яга имѣетъ отношеніе и къ смерти; слѣдуетъ открыть что ни будь подходящее и въ Пятницѣ. Дѣйствительно, женщины не мыкаютъ мычекъ и не прядутъ пряжи въ Пятницу изъ уваженія къ усопшимъ родителямъ, чтобы не засорить имъ глаза кострикою.» За этимъ приводятся и Французы, и Нѣмцы, и Раскольники и Староверцы, съ обрѣзываньемъ своихъ ногтей. Но гдѣ же доказательство, что мотивъ, по чему женщины не мыкаютъ мычекъ и не прядутъ пряжи, не есть позднѣйшая фантазія народа? По чему же, дальше, женщины не могутъ уважать Пятницы и не производить этѣхъ работъ ради Св. Параскевы, память которой относится именно ко времени уборки льна? За чѣмъ тутъ еще языческую богиню, и непремѣнно Ягу, какъ, между прочимъ, образъ смерти? Но дѣло вотъ въ чемъ: по чему Г. Потебня, пользующійся очень часто лексиконами, какъ важнѣйшимъ матеріяломъ въ своихъ работахъ, упустилъ изъ виду въ настоя-

щемъ случаѣ какой ни будь лексиконъ Хорутанскій? Увѣряемъ его, что справка съ лексикономъ охладила бы его пристрастное сочувствіе къ Бабѣ-Ягѣ. Тамъ бы онъ увидѣлъ, что Пятница у Хорутанъ называется Живинымъ днемъ. Мы увѣрены, что такой терминъ образовался подъ вліяніемъ Нѣмцевъ; но тѣмъ не менѣе, онъ говоритъ убѣдительно о пониманіи народомъ Пятницы: это день Живы, богини жизни, а не день смерти, что рѣшается выводить цѣлою лѣстницею догадокъ Г. Потебня.

Благоразумно поступилъ Г. Потебня, что не распространился особенно объ уваженіи Славянами Недѣли (т. е., Воскресенья). Въ самомъ дѣлѣ, это было бы излишне относительно каждаго Христіянскаго народа, который въ этотъ день чтитъ Воскресеніе Спасителя. За то читатель невольно посѣтуетъ на автора за короткость объясненія отношеній между Пятницей и Недѣлей, равно и за быстроту вывода, будто Пятница и Недѣля стоятъ другъ къ другу, какъ мать къ дочери, и при томъ не въ силу какого либо свободнаго и узко мѣстнаго родословія народнаго, а въ слѣдствіе миѳическаго родства, развивавшагося по связи Христіянскихъ терминовъ съ язычествомъ. Но Г. Потебня ни какъ не въ силахъ допустить, что выраженіе Сербское: «Света Петка неделúна матка» образовалось въ періодъ Христіянства, очень естественнымъ путемъ, въ силу представленія Пятницы женщиной, при посредствѣ Св. Параскевы; въ его глазахъ, это очевидный фактъ для языческаго родословія, а отсюда готовъ и выводъ: «Пятница есть Яга; Воскресенье (у Нѣмцевъ) есть день солнца, а по тому и Славянская Недѣля есть солнце» (стр. 222). Сопоставленіе кое-гдѣ и кое въ чемъ Среды, Пятницы и Недѣли съ миѳическими существами язычества, выражено уже Г. Буслаевымъ (Истор. Очерк. Рус. Нар. Поэзіи, I, 323 — 324); но общія мысли послѣдняго, съ которыми до извѣстной степени, можно и согласиться, подъ перомъ Г. Потебни приняли самые не дѣйствительные размѣры въ подробностяхъ. Какъ бы то ни было, но не худо ужь опредѣлить и отца солнцу; Индійскій миѳъ, впрочемъ, поможетъ и этому. Въ силу этого миѳа, отцемъ солнца считается Савитаръ; «но кромѣ божества, соотвѣтствующаго Савитару, развившагося изъ него, мы не находимъ другаго мужа для Яги. Изъ всего этого вѣроятно, что отецъ солнца и мужъ

Яги одно лице, и что Яга — мать солнца» (стр. 223). Итакъ, въ концѣ второй статьи, мы очутились тамъ же, гдѣ остановились въ концѣ первой, т. е., на происхожденіи солнца; здѣсь только точнѣе опредѣлили богиню тучи, открывши ее въ Ягѣ, да приблизили бадняка къ Индійскому Савитару. Въ концѣ концевъ долженъ быть таковъ выводъ: божичъ, т. е., солнце, есть сынъ бадняка грома, Индійскаго Савитара, и матери тучи, т. е , Яги, жены Савитара. Но вотъ вопросъ: вѣдь божичъ, конечно, мужчина, между тѣмъ какъ Недѣля, соотвѣтствующая ему, въ женскомъ родѣ и предполагаетъ женщину. Надобно отстранить и это неудобство, что, впрочемъ, при богатствѣ и развитости Германской и Индійской Миѳологій, да при свободномъ взглядѣ на матеріялъ Славянскій, не такъ и трудно.

Въ самомъ дѣлѣ, если въ первой статьѣ мы и видѣли указанія на мужеское существо солнца, то изъ этого вовсе не должно непремѣнно слѣдовать, чтобы солнце не имѣло и женскаго существа. Терминъ Недѣля, очевидно, предполагаетъ его, а Германская и Индійская Миѳилогіи подтверждаютъ это: Савитаръ есть отецъ солнца—невѣсты; къ тому же Литовцы сберегли миѳъ о бракѣ мѣсяца (мужчины) и солнца (женщины)—и всякое сомнѣніе должно исчезнуть. Однако же, сомнѣніе возможно, такъ какъ Славянскія данныя до сихъ поръ ни чего не говорили о женственности солнца, и послѣдняя только предполагается на крайне шаткомъ основаніи женскаго рода Недѣли. Г. Потебня, видно, сознавалъ это самъ, и постѣснился слишкомъ уже явно натягивать на Славянъ миѳическую одежду Нѣмцевъ, Индійцевъ и Литовцевъ, а по тому и поспѣшилъ распространяться о другихъ доказательствахъ, будто бы подтверждающихъ женское существо солнца и у первыхъ. Остановимся и на нихъ.

Во первыхъ, авторъ обращается къ самому слову солнце, Ц. Слав. слъньце, и утверждаетъ, «что форма его указываетъ на слънь, откуда нар. посолонь, что женскаго рода»; но гдѣ же доказательства, что предполагаемая тема слънь ро да женскаго? Развѣ она не можетъ съ одинаковымъ правомъ быть и мужескаго, и послѣдняго тѣмъ скорѣе, чѣмъ ближе къ нему средній родъ? Напрасно позволяетъ себѣ авторъ бросаться въ такія уклоненія и допускать при томъ измѣненіе факта (усолонь).

Во вторыхъ, «Коляда рисуется народомъ дѣвицей». Но во а) народъ можетъ, воленъ придать самый разнообразный характеръ и костюмъ колядѣ; во б) изъ приведенныхъ выраженій вовсе не видно, чтобы она была дѣвицей. Да и самъ Г. Потебня говоритъ, что по наряду она представляется женщиной, а мы скажемъ, что женщиной она рисуется по тому, что коляда, чуждаго происхожденія слово, перешло въ Славянскій языкъ въ женскомъ родѣ. Слѣдовательно, здѣсь грамматическая форма имѣла вліяніе на представленіе, а не наоборотъ.

Въ третьихъ, «о женственности солнца свидѣтельствуетъ и насѣкомое солнышко». Но Великор. солнышко, Малор. сонечко, Чеш. sluničko, Словац. verunko, veverunko—всѣ средняго рода. Что же тутъ дѣлать? Г. Потебня бросился на Сербское бабе, и отмѣтилъ, что хотя окончаніе въ этомъ словѣ и *е*, но все таки женскій родъ въ немъ сохранился. Странно, что приходится указывать Г. Потебнѣ на Сербскую грамматику: окончаніе *е* въ Сербскомъ нарѣчіи обыкновенное какъ для мужескаго, такъ и для женскаго рода, особенно для выраженія ласки, нѣжности; мужескаго Раде, Васое, женскаго Ане, Манделе, селе и т. д. Но ежели въ одномъ Сербскомъ нарѣчіи солнышко выражается женскимъ родомъ бабе, то въ Хорутанскомъ оно божій волекъ. И какъ же выводить-то отсюда женскость солнца?

Въ четвертыхъ, «милосердіе болѣе сродно женскому полу; а солнце представляется милосердымъ». Пожалуй; но милосердіе не противорѣчитъ и мужескому полу; приведенныя же свидѣтельства изъ Чешскихъ и Сербскихъ пѣсенъ ни однимъ намекомъ не говорятъ о женственности (стр. 225). Правда, въ нѣкоторыхъ пѣсняхъ солнце является символомъ хозяйки, а мѣсяцъ—хозяина. Но неуже ли же народъ не можетъ, въ данномъ случаѣ, дѣлать сравненія свободно, подъ вліяніемъ специяльныхъ впечатлѣній, внѣ зависимости отъ миѳовъ? Вѣдь сравниваетъ же онъ солнце съ быкомъ (см. стр. 26), съ короваемъ, который, по Г. Потебнѣ, есть женихъ, слѣдовательно мужчина (стр. 53 — 55)? Въ свою очередь, Болгары, не задумываясь, сопоставляютъ луну съ коровой, которую доятъ магесницы (стр. 290). Но мы не прочь допустить и вліяніе Литовскаго повѣрья, въ силу котораго солнце есть жена мѣсяца, ходя и ни какъ не въ силахъ согласиться, что-

бы такое вѣрованіе было коренными. Г. Потебня, на его основаніи, положительно, однако же, увѣряетъ, что

Въ пятыхъ, «мѣсяцъ и въ языкѣ и въ пѣсняхъ представляется только мужчиной, и указываетъ на Славянское мѣсяць, Скр. чандрамас, Лит menû, Сканд. mâni. Исключенія, прибавляетъ онъ, незначительны» (прим. 282). Позволимъ себѣ остановиться. Въ Греческомъ языкѣ мѣсяцъ имѣетъ, какъ извѣстно, особое названіе, и женскаго рода, σελήνη, въ Латинскомъ точно также, luna; отсюда, во всемъ огромномъ Пеласгическомъ племени мѣсяцъ является женщиной,—и это, по рѣшенію Г. Потебни, незначительное исключеніе! Но этого мало. Какъ можно пропустить Греческое и Латинское выраженія и не вникнуть пристальнѣе въ коренное значеніе терминовъ Скр., Слав. и Германскаго языковъ? Ежели первыя указали бы ему прямо на дѣйствительную миѳичность, то послѣднія представили бы просто техническій терминъ, не болѣе.

Въ самомъ дѣлѣ, названія: мѣсяць, mênû, mânu, не имѣемъ мы вовсе права относить къ кореннымъ названіямъ миѳическимъ. Значеніе этихъ выраженій основано на позднѣйшемъ, сравнительно, свойствѣ мѣсяца—измѣрять время, отъ ma—metiri, мѣрять. Вотъ по чему, и Греческое μήν, и Лат. mensis, употребляются какъ термины опредѣленнаго пространства времени. И ежели у Грековъ и у Римлянъ сбереглось особое миѳическое выраженіе для мѣсяца, мы смѣло можемъ предполагать, что оно было и у другихъ народовъ Арійскихъ, и только вытѣснено со временемъ техническимъ терминомъ, заимствовавшимъ свой смыслъ отъ мѣсяца, какъ предмета измѣряющаго, опредѣляющаго время. Санскритское чандрамас идетъ сюда же, по отсутствіи въ немъ миѳичности въ значеніи; оно значитъ: измѣряющій свѣтъ, или свѣтило измѣряющее. Мы поражены рѣшимостью Г. Потебни дѣлать заключеніе, отъ Польскаго księżyc къ словопроизводству чандрамас, отъ раджа: читатель въ такомъ производствѣ, противъ воли, вынужденъ видѣть сильную долю чаромутья. Чанд, чад, значитъ свѣтить; чанда и чандра являются и въ простомъ видѣ, въ смыслѣ мѣсяца. Славянское мѣсяць и Лит. mênû (menesio), быть можетъ, черезъ Латинское mensis, происходятъ отъ того же корня ma. Древ-

ніе Арійцы, всѣ безъ исключенія, имѣли мѣсяцы лунные и счетъ времени производили по ночамъ (Pictet, Les origines Inpoeuropéenes, Part. 2, 1863 pag. 588). Литовцы сохраняли этотъ счетъ долгое время и въ историческую пору, въ чемъ можно убѣдиться, прочитавши статью Г. Гусева (Древній Литовскій календарь, V томъ «Извѣстій Императорскаго Археологическаго Общества»).

На оборотъ, и самое солнце явилось въ женскомъ родѣ только въ Литовскомъ да въ позднемъ Германскомъ; мужескаго рода оно не только въ Пеласгическомъ племени, но и въ Германскомъ Древнемъ и въ Санскритѣ (Греч. ἥλιος, Лат. sol, Гот. sanil—все мужескіе роды. Совѣтуемъ Г. Потебнѣ прочесть 668—669 страницы указаннаго выше сочиненія Пикте; тамъ онъ увидитъ, что выраженія Нѣмецкія для солнца, въ женскомъ родѣ, обязаны просто порчѣ языка. Излишне отважно и утвержденіе автора, что Скр. сӯрjâ есть солнце. Санскритское сур, сура и сӯрjа,— господствующіе термины для солнца, какъ свѣтила, исключительно мужескаго рода. Что же касается до сӯрjâ Г. Потебни, какъ невѣсты Савитара, то это послѣдствіе лишь дальнѣйшаго развѣтвленія миѳа, и не является въ значеніи солнца. А для убѣжденія болѣе прочнаго, что и самъ Савитаръ есть богъ солнца, солнце, слѣд., тоже мужчина, совѣтуемъ пробѣжать § 388 сочиненія Пикте. Языкъ, такимъ образомъ, приводитъ насъ къ обратному заключенію, что солнце — мужчина, а мѣсяцъ — женщина; что претвориться мѣсяцъ въ мужчину могъ въ послѣдствіи, когда онъ сдѣлался измѣрителемъ времени; что тогда истребилось изъ памяти и миѳическое выраженіе для него, уцѣлѣвшее у Грековъ и Римлянъ. Какъ путается авторъ самъ съ собою, и какъ рѣшаетъ онъ произвольно, вопреки даже предвзятой своей системѣ, видно изъ слѣдующаго. Утверждая, что въ пѣсенномъ выраженіи Малор. «мѣсяць перекрой» заключается указаніе на его раздробленіе, согласно Литовскому повѣрью, за невѣрность женѣ (солнцу), Г. Потебня прибавляетъ, что «сравненіе, въ которомъ встрѣтилъ онъ это названіе, очевидно позднее (!!), безъ соблюденія грамматическаго рода» (стр. 228—229). Какое же это сравненіе? Весьма неудобное для Г. Потебни: мѣсяцъ сравнивается ни болѣе, ни менѣе, какъ съ дѣвицей. А между тѣмъ, подобныя сравненія служатъ для автора вообще самымъ прочнымъ основаніемъ для выводовъ; на

нихъ основано и все сочиненіе «О нѣкоторыхъ символахъ въ Славянской поэзіи.» Но здѣсь онъ отстранилсяотъ него прочь, по тому, что необходимо вытянуть мѣсяцъ въ мужья солнцу, чтобы тѣмъ самымъ сдѣлать солнце женщиной.

Въ шестыхъ, «бракъ мѣсяца и солнца доказывается Сербскою пѣснью» (229—230). Но въ пѣсни говорится лишь о служеніи дѣвицы солнцу и мѣсяцу; о взаимныхъ же отношеніяхъ ихъ нѣтъ и помину. Авторъ ухватился и за другую Сербскую пѣсню, но и въ ней дѣло идетъ о Божьей Матери, которая вовсе не нуждается въ возведеніи въ миѳъ.

И такъ, сводя все къ общему итогу относительно родословія Яги и солнца, что же видимъ? Что это оригинальное родословіе выведено единствено изъ женскаго рода Пятница и Недѣля, изъ предположенія, что Пятница замѣняетъ языческую богиню, а Недѣля заключаетъ въ себѣ идею солнца; что эта идея, въ настоящемъ случаѣ, указываетъ на женскую природу солнца, объясняемую неудачнымъ вдавленіемъ миѳическаго вѣрованія Литовцевъ въ Славянской Миѳологіи и несоотвѣтственными въ наукѣ натяжками, при толкованіи смысла въ выраженіяхъ для мѣсяца и солнца.

Въ третьей статьѣ, носящей заглавіе: «Змѣй, Волкъ, Вѣдьма», находится гораздо менѣе общихъ выводовъ и больше частныхъ заключеній, изъ непосредственно предложенныхъ фактовъ. Вотъ, по чему, и мы остановимся на ней короче, отдавши полную справедливость автору, что концемъ своего изслѣдованія онъ заготовилъ подробный матеріялъ для критической его обработки. Миѳическое значеніе упомянутыхъ въ оглавленіи понятій болѣе, менѣе уже опредѣлено; Г. Потебня, говоря вообще, не возстаетъ противъ такого опредѣленія, а по тому мы и коснемся тѣхъ частныхъ объясненій, которыя кажутся намъ или неточными, или сомнительными, или прямо невѣрными.

Г. Потебня начинаетъ третью статью отъ заявленья: а) ошибки тѣхъ, кто считаетъ змѣя за громовое божество; б) отъ доказательствъ связи змѣя съ водою. Въ томъ и другомъ случаѣ мы

согласны съ авторомъ, но не можемъ не замѣтить, что, съ одной стороны, отождествленіе змѣя съ богомъ грома встрѣчается и въ книгѣ Г. Потебни: такъ, на стр. 236, авторъ прямо утверждаетъ борьбу громоваго бога змѣя, отождествляя ее съ враждою солнца и змѣя, хотя, на стр. 303, змѣй, напротивъ, представляется враждебнымъ громовому божеству; съ другой стороны, указанныя доказательства связи змѣя съ водою, какъ ни очевидна она вообще, крайне неубѣдительны въ разсматриваемомъ сочиненіи. Г. Потебня доказываетъ ее, во первыхъ, Словацкою сказкою; но самъ же онъ говоритъ объ этой сказкѣ, что она, можетъ быть, не народная и только не дурно выдуманная; во вторыхъ, Сербскимъ повѣрьемъ объ алѣ (т. е., змѣѣ), что она «има особиту духовну силу, те лети и води облаке и градъ наводи на лѣтину». Любопытно знать, что разумѣетъ авторъ подъ «води облаке»; изъ разбивки, которой напечатаны два эти слова, можно догадываться, что онъ понимаетъ ихъ въ смыслѣ «водныхъ облаковъ.» Но «води,» въ данномъ случаѣ, не имѣетъ ни чего общаго съ водою, и есть глаголъ «водити,» а, слѣдовательно, и нѣтъ очевидной связи алы съ водою. Что касается, въ третьихъ, до Сербскаго же выраженія «ало несита,» то эпитетъ «неситъ» относится вообще къ ѣдѣ.

Отождествленіе змѣя съ облачнымъ существомъ ведетъ автора къ сближенію его съ бочкой, сосудомъ (237—38). Оправданіе находитъ онъ въ Греческомъ и Индійскомъ миѳахъ, а также въ представленіи Нѣмецкой Гольды. Но развитая Греческая и Индійская Миѳологія, полагаемъ, только тогда даетъ право на доказательство изъ нея, когда близость къ ней Славянскаго миѳа подтверждается, по крайней мѣрѣ, въ общихъ главныхъ чертахъ; а между тѣмъ, отношеніе Греческаго Кааноа или Индійскаго Кабандга къ нашему змѣю,—дѣло вовсе не рѣшенное ни кѣмъ, и Г. Потебня позволяетъ себѣ только предполагать его. Что же касается до представленія Нѣмецкой Гольды, то сомнѣніе въ сближеніи ея съ змѣемъ еще положительнѣе; самъ авторъ отрицаетъ его, и только хватается за облачное происхожденіе Гольды. Но характеръ ея, какъ мы видѣли, противоположенъ змѣю, какъ свѣтъ противоположенъ мраку, и было бы нелогично выводить ту, или другую, характеристичную черту въ змѣѣ, совершенно темную и

въ немъ вовсе не видную, отъ качествъ инаго, совершенно противоположнаго, существа. Русскія же выраженія: «дождь какъ изъ ведра,» или: «иди дощику... цебромъ, ведромъ, дойницею!» скорѣе предлагаютъ простое уподобленіе и вовсе не говорятъ о представленіи змѣя, какъ тучи, сосудомъ, или бочкой.

На стр. 238, въ заключеніе разбора Сербской сказки о змѣѣ-Троянѣ, Г. Потебня позволяетъ себѣ сдѣлать догадку, что змѣй врагъ носитъ имя историческаго врага (кому?) Императора Траяна, и основывается на томъ, что и Діоклитіянъ въ Задунайскихъ повѣрьяхъ представляется змѣемъ или, по позднѣйшему пониманію, чортомъ. Смѣемъ думать, что основаніе объ историчности Траяна слишкомъ шаткое, и напрасно авторъ не отнесся внимательнѣе къ прекрасному объясненію этой сказки, равно и имени Траяна, Г. Буслаевымъ, позволившимъ себѣ, и вполнѣ справедливо, видѣть въ немъ характеръ исключительно миѳическій, безъ всякаго отношенія къ Римскому Императору. Въ самомъ дѣлѣ, положеніе Траяна и Діоклитіяна въ мірѣ Юго-Славянскомъ такъ различно, что едва ли можетъ быть право дѣлать заключеніе отъ одного къ другому. Діоклитіянъ жилъ позже, происходилъ изъ стороны, весьма вѣроятно, и въ его время имѣвшей уже народонаселеніе Славянское, именно изъ Далмаціи; область, названная по его имени, Діоклея, Дукля, сдѣлалась областью Славянскою, сохранилось въ ней не мало и вещественныхъ памятниковъ, прямо напоминающихъ о Діоклитіянѣ, и преданья, слѣдовательно, о немъ у Славянъ могли переходить непосредственно изъ поколѣнія въ поколѣніе. Между тѣмъ Траянъ, какъ личность историческая, является отрѣшеннымъ отъ Славянъ, и развѣ одинъ терминъ «Трояновъ валъ» въ состояніи былъ пропустить въ народную словесность имя его, но опять уже не какъ лица историческаго.

Разборъ сказокъ (отъ 241 до 274 стр.), изображающихъ борьбу богатырей со змѣемъ, изъ за украденныхъ послѣднимъ Царевенъ, важенъ въ томъ отношеніи, что онъ еще яснѣе подтверждаетъ наше заключеніе о сказкахъ о такъ называемыхъ бабиныхъ дочеряхъ и о пасеньи бабиныхъ кобылъ. Намъ кажется только, что авторъ совершенно напрасно отдѣлилъ другъ отъ друга оба рода сказокъ, по тому что, и по его воззрѣнію, они выражаютъ одно и то же, и точно также относятся къ Бабѣ-Ягѣ,

только смѣненной змѣемъ, который, однако же, совершенно справедливо отождествленъ и Г. Потебней съ Бабой-Ягой. Въ этѣхъ сказкахъ гораздо уже положительнѣе отрицается родственная связь Царевенъ съ Ягою и нагляднѣе изображается враждебность ихъ къ ней, какъ къ насильственно задерживающей ихъ у себя; въ свою очередь, рѣшительнѣе высказывается и значеніе ихъ относительно солнца и богатырей, замѣняющихъ громовую силу, поражающую змѣя или Ягу, въ борьбѣ за Царевенъ. Онѣ въ сказкахъ, мнимыя дочери Яги, представляются прямо похищенными змѣемъ; ихъ надобно освободить, и въ этомъ освобожденіи онѣ сами принимаютъ живое участіе. Такъ, Сученко освобождаетъ Царевенъ (256); Локтибрада показываетъ путь къ Царевнамъ, унесеннымъ змѣями (257); богатырь убиваетъ змѣя и освобождаетъ похищенныхъ имъ Царевенъ (264); Голикъ освобождаетъ Царевну отъ змѣя (266); по этому же самому дѣдъ (приравненный Г. Потебнею къ Бабѣ-Ягѣ), осиленный Сученкомъ, откупается отъ него чудесными конями, которые выносятъ Сученка на свѣтъ. Кони же соотвѣтствуютъ богу свѣта (стр. 256) и вполнѣ естественно могутъ замѣнить собою Царевенъ другихъ сказокъ, по тому что миѳъ о богѣ-свѣтѣ, по отношенью къ врагу-змѣю, не раздѣленъ отъ дѣвицы съ символическимъ оплодотвореніемъ въ видѣ дождя, задерживаемымъ змѣемъ. Вотъ по чему змѣй, похищая Царевенъ, похищаетъ и коня съ солнцемъ на лбу, отъ чего настаетъ тьма, зима (258). Прозрачность и убѣдительность этѣхъ сказокъ побудили Г. Потебню, при равенствѣ змѣя Ягѣ, сдѣлать такое заключеніе: «Яга есть грозная богиня зимы; ея отношенія къ дочерямъ (?) дѣвицамъ (водамъ, быть можетъ, солнцу дѣвицѣ) и ихъ освободителю, враждебны, какъ и отношенія змѣя (стр. 254)». Устранивши понятіе о дочеряхъ, и мы ничего не можемъ сказать противъ такого заключенія. Но Г. Потебня выше уже порѣшилъ о двойственномъ характерѣ Яги; надобно поддержать ему прежній выводъ, и тутъ, какъ ни очевидна его несостоятельность, и вотъ онъ утверждаетъ, что «Яга первоначально тождественна съ тѣми красавицами, которыхъ освобождаетъ богатырь отъ змѣя, и только съ теченіемъ времени, съ перемѣной климата прародины Славянъ на теперешній суровый, она стала грозною богинею зимы (тамъ же).» Предположеніе, лишенное всякихъ основаній въ Славянскихъ миѳахъ и ни чѣмъ не оправдываемое въ Миѳологіи

родственныхъ народовъ. Яга, какъ змѣй, туча, является только врагомъ свѣту, равно и его дѣвицамъ, изображающимъ невѣстъ, и какъ же можетъ быть она сама этой дѣвицей, или невѣстой? напротивъ, существенная черта ея враждебность, выражающаяся въ похищеніи этѣхъ дѣвицъ. Въ такомъ только видѣ является змѣй и въ миѳическихъ представленіяхъ другихъ народовъ, и намъ рѣшительно непонятно, какое значеніе можетъ тутъ имѣть перемѣна климата. «Сколько извѣстно, говоритъ Г. Потебня, туча всегда представлялась обителью душъ; но туча-Яга-смерть, отождествившись съ зимою, измѣнила, конечно, характеръ къ худшему (стр. 254—55)». Представленье тучи обителью душъ не доказано ни чѣмъ въ Славянской Миѳологіи; приравненіе же тучи къ зимѣ есть явная натяжка автора: зима есть только время силы и господства существа, враждебнаго солнцу, и это одинаково относится какъ къ Славянамъ, такъ и къ другимъ народамъ Арійскимъ, хотя бы качества зимы и были у нихъ не одинаковы.

Нельзя согласиться и съ пониманіемъ автора сказочныхъ богатырей. Сопоставляя ихъ съ Индромъ, что считаемъ основательнымъ, онъ ставитъ ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ сыновное отношеніе къ Бабѣ-Ягѣ, чего рѣшительно не возможно допустить по тѣмъ соображеніямъ объ отношеніи свѣта къ тучѣ, змѣю, какія выражены нами ваше. Да и чѣмъ доказывается въ разсматриваемомъ разсужденіи сыновность богатырей относительно Яги? Тѣмъ же шаткимъ и оригинальнымъ способомъ, посредствомъ какого выводится родство и тождество сороки, вороны и т. д. съ Ягой. Такъ, богатыри рождаются отъ съѣденнаго куска рыбы; иногда рыба эта въ сказкахъ называется щукой, которая, по предположенію Г. Потебни, вѣроятно, одинъ изъ образовъ Яги-тучи. Отсюда, Иванъ Кобылинъ есть Индръ, сынъ небесныхъ водъ, т. е., Яги (стр. 244). Но какъ богатырь не Кобылинъ только, а и Сучичъ, Быковичъ, Кошкинъ, Котигорошекъ, то отыскивается и ихъ сближеніе съ Индромъ и происхожденіе отъ той же Яги. Громовое свойство Быковича доказывается, въ глазахъ автора, тѣмъ, что туча представляется коровою, а рожденный ею Индръ—быкомъ; къ сожалѣнію, на все это нѣтъ ни малѣйшаго подтвержденія въ Славянской Миѳологіи. Кошкинъ ставится въ связь съ Ягою потому, что кошка есть образъ Яги; но и это отношеніе кошки къ

Ягѣ, какъ замѣчено нами, обязано больше личному взгляду автора; Сучичъ объясняется вѣтромъ, который представляется, въ Индійской Миѳологіи, охотничьей собакой Индра. Не говоря уже о томъ, что столь разнообразная предметами Миѳологія Индійская, связавшая ихъ въ одну систему въ теченіи многихъ вѣковъ, большею частью внѣ совмѣстной жизни Арійцевъ, способна по тому самому указать всегда на какое-либо сходство съ мелочными фактами Славянскихъ повѣрій, суевѣрій и терминовъ, возникшихъ совершенно другимъ путемъ, мы замѣтимъ одно, что въ такомъ случаѣ Сучичъ скорѣе бы указывалъ на вѣтеръ, нежели на тучу; но для Г. Потебни достаточно названія Сучичъ и вѣроятнаго отношенія его къ Индру, чтобы заключить о представленіи тучи сукой (стр. 245). Еще натянутое сужденіе о Котигорошкѣ. Этимъ именемъ, рѣшаетъ Г. Потебня, указывается на Перуна, ибо (!?) у Нѣмцевъ горохъ посвященъ Тору-Донару. Для большей убѣдительности, онъ усиливается сблизить горохъ съ Четвергомъ, какъ днемъ, посвященнымъ у тѣхъ же Нѣмцевъ Тору, и въ подтвержденіе приводитъ Чешское повѣрье, въ силу котораго слѣдуетъ сѣять горохъ въ Зеленый Четвергъ. Но во а) доказывать схоство съ Нѣмецкимъ обычаемъ, или вѣрованіемъ у Славянъ посредствомъ Чеховъ однихъ, довольно поспѣшно, такъ какъ нельзя почесть не основательнымъ подозрѣніе, не перешло ли то или другое повѣрье къ Чехамъ отъ Нѣмцевъ, а о другихъ Славянахъ авторъ не говоритъ ни одного звука; во б) къ одному ли гороху относится повѣрье, касательно Зеленаго Четверга, и въ в) не скорѣе ли относится связь гороха къ эпитету «зеленый», чѣмъ къ Четвергу. Наконецъ, Славянская Миѳологія ни чѣмъ не указываетъ на посвященіе Четверга Перуну, подобно Нѣмцамъ. Кромѣ того, если у послѣднихъ горохъ напоминаетъ своимъ видомъ объ оружіи Тора, представлявшимся шаромъ, то Славянская стрѣла, оружіе Перуна, не предлагаетъ сходства съ горохомъ. Между тѣмъ Г. Потебня смѣло дѣлаетъ выводъ: «рожденный отъ горошины долженъ быть сынъ громоваго божества» (стр. 245).

На стр. 249, овцы, на ряду съ коровами, являются изображающими собою въ сказкахъ облако. Что облака, дѣйствительно, представляются въ видѣ коровъ, — это такъ; но чтобы то же значеніе имѣли и овцы, сомнительно. И самъ Г. Потебня, на стр.

290, утверждаетъ, что коровы изображаютъ облака, а овцы — звѣзды.

Опуская подробности объ отношеніи змѣя къ женщинамъ и о плотской любви перваго къ послѣдней, равно и о родствѣ молока съ кровью (стр. 274—277); не останавливаясь и на понятіи автора о принесеніи богатства змѣемъ, изъ чего онъ, конечно, заключаетъ о двойственности и змѣя, какъ тождественнаго съ Ягою, (стр. 277), и что достаточно опровергнуто нами выше, выскажемъ замѣчаніе на мнѣніе Г. Потебни о вѣдьмѣ.

На стр. 257—288, онъ увервждаетъ, что характеръ вѣдьмы, зловредный для человѣка, обязанъ не Христіянскому вліянію; что она демоническое существо и до Христіянства. Едва ли безъ ограниченій можно согласиться съ этимъ. Вѣдьма, вѣдунъ, вѣщій, знахарь—слова, не заключающія въ себѣ ни чего дурнаго; не стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ добрымъ характеромъ и нынѣшнее народное понятіе о вѣдьмѣ и знахарѣ. И вѣдьма до Христіянства не только могла, но и должна была, по коренному смыслу своего названія, имѣть доброе значеніе. И если было до Христіянства миѳическое существо со свойствами нынѣшней вѣдьмы, то едва ли справедливо сомнѣваться, что оно носило и другое названіе. Г. Потебнѣ очевидно, не легко согласиться съ этимъ: связавши и вѣдьму съ Ягой, онъ точно также и въ первой не хочетъ допускать единичности въ основномъ характерѣ, какъ отвергаетъ ее въ Ягѣ, ежели вліяніемъ Христіянства объясняютъ дурной смыслъ нынѣшней вѣдьмы, тѣмъ самымъ утверждая противоположное ея свойство въ основаніи, до Христіянства, то Г. Потебнѣ слѣдуетъ возстать противъ этого. Но мы скажемъ его словами съ нѣкоторыми дополненіями, что изъ нынѣшней перепутанности и смѣшанности въ суевѣріяхъ, безъ положительныхъ извѣстій (особенно историческихъ), только по всѣмъ вѣроятнымъ заключеніямъ, (которыя могутъ быть крайне субъективны), нельзя выводить свойствъ въ дохристіянскую пору. Большее или меньшее согласіе, въ этомъ случаѣ, Славянъ доказывать не можетъ многаго: съ Христіянствомъ всѣ они должны были отнестись къ языческой мудрости враждебно, и что же удивительнаго, если, независимо даже другъ отъ друга, пріурочили вѣдьмѣ свойства, отобранныя отъ другихъ, уже забывавшихся, существъ? Это тѣмъ вѣроятнѣе, что важ-

нѣйшія божества потеряли съ Христіянствомъ тотчасъ же, или очень скоро, свой прежній вѣсъ, и изъ свѣтлыхъ превратились въ нечистыхъ. Вѣдьмы и вѣдуны, какъ знахари, чародѣи, стоявшіе по срединѣ между языческою религіей и обыденною жизнью, сохранили дольше свое прежнее значеніе и при новой вѣрѣ.

При воззрѣніи на вѣдьму, какъ на существо двойственнаго характера, и злое и доброе, не удивительно столкнуться и съ породненьемъ ея, съ Гольдою, тѣмъ больше, что сходство указано Гриммомъ. Но сходство, въ нѣкоторыхъ чертахъ, не обусловливаетъ тождества лицъ, которыя и при немъ могутъ быть существенно различны. Правда, Гольда разрѣзываетъ животъ у мужчинъ, но дѣлаетъ это въ наказанье за несоблюденіе поста, оставаясь все таки благодѣтельницею и покровительницею человѣка; вѣдьма же съѣдаетъ сердце, по своей враждебности къ человѣку. Но Г. Потебня совершенно успокоивается на этомъ сходствѣ, при своемъ отождествленіи, и даже прибѣгаетъ къ доказательствамъ, что и самое сердце у Славянъ значитъ то же, что желудокъ, чѣмъ, по видимому, еще болѣе скрѣпляетъ тождество. Говоримъ по видимому, по тому что нельзя же серьезно признавать синономичность сердца и желудка на основаніи слѣдующихъ выраженій: Малор. «на ще серце, на тощій желудокъ, Серб. «слабъ на срцу», кого слабитъ; «срце боли», о страданіяхъ беременной (стр. 294).

Автору надобно сблизить вѣдьму и змѣя, такъ какъ задачею его въ третьей части служитъ именно сближеніе волка, змѣя и вѣдьмы. Но змѣй представляется прелюбодѣемъ; слѣдуетъ то же отыскать и въ вѣдьмѣ; известій, однако же, нѣтъ, и Г. Потебня восполняетъ ихъ данными Нѣмецкими о марѣ и Велико-Русскими о шутовкѣ. Но во а) развѣ Нѣмецкія повѣрья о марѣ, если даже и допустить ея родство съ нашей вѣдьмой, могутъ всецѣло быть относимы къ послѣдней? Г. Потебня, видимо, самъ былъ не вполнѣ удовлетворенъ этимъ способомъ доказательствъ и, въ примѣчаніи, обратился опять къ вѣдьмѣ, стараясь отыскать въ ней что ни будь подходящее къ плотской любви; тутъ остановился отъ на ѣздѣ вѣдьмъ на людяхъ и предположилъ, что «можетъ быть, эта ѣзда имѣетъ значеніе плотской любви,» и, для убѣдительности, указываетъ на подобный переходъ мысли въ пѣ-

сняхъ и пословицахъ. Но приведенныя при этомъ два Сербскія выраженія: «Седланъ конь не може бити као не седланъ: и жена ни улицу не може бити као девойка», рѣшительно не даютъ и тѣни права признавать въ нихъ переходъ мысли отъ ѣзды къ плотской любви. И тѣмъ не менѣе, на такомъ-то основаніи Г. Потебня заключаетъ, что, стало быть, первообразъ вѣдьмы—мужское существо, incubus, а не succubus. Если же это такъ, скажемъ мы, то не возможно и заключать о вѣдьмѣ отъ Нѣмецкой мары, которая непремѣнно женщина (стр. 298). Во б) что касается до Уральской шутовки, то гдѣ же положителкныя свидѣтельства, что она тождественна съ вѣдьмой? Даже изъ опредѣленныхъ самимъ Г. Потебнею (стр. 299) вовсе это не видно; характеръ ея несравненно чище вѣдьмы и преисполненъ веселости; даже бракъ ея съ человѣкомъ сопровождается миромъ и семействомъ, если соблюдены условія, — а о змѣѣ, съ которымъ хочетъ сопоставить авторъ посредствомъ шутовки вѣдьму, самъ же онъ говоритъ (стр 277), что змѣй истощаетъ, но не оплодотворяетъ. Но рядомъ съ шутовкою стоитъ въ повѣрьяхъ и шутъ; понятно, Г. Потебнѣ это очень непріятно, и, вотъ, какъ выше изъ дѣда, заключилъ онъ о позднѣйшемъ раздвоеніи бабы, такъ тутъ (стр. 300) объявляетъ рѣшительно: «очевидно (?), шутъ есть позднѣйшее дополненіе къ шутовкѣ». По чему же это? Вѣдь различіе половъ принадлежитъ самымъ древнѣйшимъ, основнымъ миѳамъ.

Сгруппировавши всѣ миѳическія существа вокругъ Рождественскаго праздника, связавши коренныя свойства ихъ съ рожденіемъ бога-солнца, а черезъ это съ бракомъ и похоронами, Г. Потебня, естественно, старается доказать, въ заключеніи, что и сближенные имъ волкъ, змѣй, вѣдьма, мара имѣютъ, хотя не исключительное, но болѣе замѣтное, отношеніе, къ Рождественскимъ праздникамъ. Смѣло полагаемъ, что такой выводъ обязанъ единственно напередъ задуманной систематизаціи и тому увлеченію, которое стремится къ данной точкѣ, не замѣчая, что находится на право и на лѣво. Мы увѣрены, что если бы Г. Потебня вникнулъ серьезнѣе въ значеніе солнечныхъ празднествъ вообще у Славянъ языческихъ, то отыскалъ бы всѣ обряды и повѣрья доселѣ пріуроченными въ народѣ Славянскомъ ко всѣмъ временамъ главнѣйшихъ солнечныхъ поворотовъ, въ равноденствіе и

солнцестояніе, осенью, весною, лѣтомъ и зимою. Что въ послѣднюю пору они замѣтнѣе, живѣе, то это объясняется, очевидно, большею свободою народа, въ слѣдствіе совпаденья праздника языческаго съ продолжительнымъ праздникомъ Христіянскимъ. Впрочемъ, и изъ разсужденія самого Г. Потебни видна несостоятельность такого заключенія. Относительно волка, онъ уже говоритъ, что и въ другое время не слѣдуетъ называть его по имени; а на стр. 302, — что люди оборачиваются въ волковъ на Рождество и на Купала; вѣдьмъ узнаютъ подъ Рождество, замѣчаетъ Г. Потебня; но, по его же указанью, узнаютъ ихъ и подъ Благовѣщенье (стр. 305). Доказательство, предложенное изъ Чешскаго повѣрья (303), не говоритъ прямо о вѣдьмѣ; что же до Мр. повѣрья (304), то оно свидѣтельствуетъ, напротивъ, объ обыденности вѣдьмъ. Этого мало: по повѣрью Сербскому, вѣдьмы ѣдятъ людей и передъ Филипповкой, а у Чеховъ въ Маѣ мѣсяцѣ (307). Г. Потебня до того увлекся желаніемъ пріурочить преимущественно къ Рождеству вѣдьму, что даже допустилъ и непростительную ошибку. Дѣйствительно, на стр. 303, въ началѣ, приводя слѣдующее Чешское повѣрье: «Kdo v jitřni sedí, nebo klečí na stoličce, z devatera dřiví stesané, pozná všecky čarodějky, jež jsou v kostele, stoit' zady obrácene k oltaři», онъ, при словѣ «jitřni» поставилъ въ скобкахъ на «Рождество». Но jitřně никогда не значитъ Рождество, а просто заутреня, утренняя служба; если же утро и связывается у Славянъ съ солнечнымъ праздникомъ, то только съ Пасхой, какъ у Лужичанъ jutry,-ov, значитъ праздникъ Христова Воскресенья, Пасха. Мы не говоримъ уже о томъ, логично ли уничтожать всякое различіе между магесницей, чародѣйкой и вѣдьмой, и подъ чародѣйкой, въ данномъ повѣрьи Чешскомъ, непремѣнно видѣть вѣдьму. Что касается до змѣя, то нѣтъ надобности и доказывать несомнѣнной истины, что суевѣрія, связанныя съ нимъ, проходятъ черезъ цѣлый годъ, и трудно, да и напрасно, рѣшать, когда именно они преобладаютъ особенно. О томъ, что будто бы и мара съ шутихой преимущественно участвуютъ въ Рождественскихъ праздникахъ, нашелъ затруднительнымъ представлять доказательство и самъ Г. Потебня.

Но довольно. Если бы мы вздумали останавливаться на всѣхъ частностяхъ, взглядъ на которыя автора предлагаетъ или со-

мнѣнье, или натяжку, или шаткость, или же очевидную неправильность, то намъ пришлось бы удвоить свои замѣчанія, вышедшія и безъ того слишкомъ пространными. Къ тому же, и сказаннаго, надѣемся, достаточно, чтобы уяснить направленіе автора въ Миѳологическихъ изслѣдованіяхъ, которое такъ замѣтно уклоняется отъ требованій положительной науки. И изъ представленныхъ замѣчаній видно, что Г. Потебня придаетъ слишкомъ много значенія случайному сходству и слишкомъ мало, въ свою очередь, обращаетъ вниманія на спеціяльныя условія народа, неизбѣжно вліявшія какъ на физическую его сторону, такъ и на нравственную, а, слѣдовательно, и на миѳическія воззрѣнія. Составленная отвлеченно, или на подражаніи Нѣмцамъ и Индійцамъ, идея служитъ для него надежнѣйшимъ руководителемъ и регуляторомъ при обозрѣніи разнообразныхъ и перепутанныхъ суевѣрій и обрядовъ Славянскихъ, изъ которыхъ естественно выбираетъ онъ то, что подходитъ къ предвзятой идеѣ, и такъ, чтобы не нарушалась образовавшаяся изъ нея картина. Отсюда, оставленіе въ сторонѣ того, что въ состояніи было бы видоизмѣнить такую картину и субъективное объясненіе того, что опущено быть не можетъ и что, однако же, при правильномъ взглядѣ на дѣло и при строго научномъ пониманіи факта, становится въ противорѣчіе съ идеей. При такомъ направленіи, конечно, очень не трудно сложить самую живую и увлекательную систему Миѳологіи; но она будетъ стоять внѣ науки, которая не перестанетъ итти своимъ путемъ, строгимъ и точнымъ, хотя и болѣе медленнымъ, за то несомнѣнно прочнѣйшимъ, и съумѣетъ добиться до итоговъ дѣйствительныхъ, а не фантастическихъ. Наука же эта твердитъ и теперь о томъ, какъ опрометчиво и опасно восходить исключительно по современнымъ подробностямъ въ повѣрьяхъ къ первоначальнымъ миѳамъ; она съ положительностью свидѣтельствуетъ, что общее миѳическое положеніе способно развѣтвляться и обусловливаться до безграничности въ самобытномъ развитіи каждаго отдѣльнаго народа. Такъ, на примѣръ, общее положеніе относительно водъ въ Ригведѣ, гдѣ онѣ признаются матерями, божественными, заключающими въ себѣ не только амврозію, но и цѣлительныя лѣкарства; ихъ испрашиваютъ въ Индіи не только для здоровья тѣла, но и для очищенія души отъ грѣховъ; въ Эддѣ встрѣчаемъ уже цѣлительность эту, ограниченную условіемъ черпанья воды въ полночь,

или передъ восходомъ солнца (Pictet, 681 — 682), и было бы неизвинительнымъ скачкомъ ухватиться именно за это ограничивающее условіе и его сдѣлать исходною точкою для выводовъ общаго миѳа.

Миѳологія обнимаетъ собою все, что относится до жизни боговъ и ихъ отношеній къ человѣку: Теогонію, Космогонію, управленіе міромъ, происхожденіе народовъ, ихъ постановленія гражданскія, религіозную нравственность; слѣдовательно, «отсюда можно понять, замѣчаетъ Пикте, до какой степени долженъ отпечатлѣться народный духъ на каждой Миѳологіи, и какъ она должна подвергаться разнообразнымъ видоизмѣненіямъ. Здѣсь причина столь характеристическихъ отличій ея у народовъ Арійскихъ, развивавшихся по различнымъ направленіямъ. Отъ перваго момента раздѣленія ихъ, общая основа преданій разнообразилась непрерывно; миѳы громоздились на миѳы, и возникли новыя формы выраженія съ роскошнымъ богатствомъ у Индійцевъ, съ поэтическимъ множествомъ у Грековъ, и съ характеромъ мрачнаго величія у Скандинавовъ. Здѣсь причина столь труднаго отысканія основныхъ началъ среди элементовъ на столько же удобоподвижнаго свойства, какъ воображеніе, которое ихъ производитъ. Съ другой стороны, выдержанность извѣстныхъ миѳовъ, вопреки всѣмъ превращеніямъ, не подлежитъ сомнѣнію, и не безъ удивленія можно встрѣтить то, или иное, сказаніе Ведъ, сохраненное въ какой-либо сказкѣ Нѣмецкой. И только собраніемъ этѣхъ разбросанныхъ чертъ и уясненіемъ ихъ посредствомъ изученія ихъ древнѣйшихъ формъ сравнительная Миѳологія достигнетъ прочнаго основанія. Такая обработка начата, и нельзя не ожидать въ будущемъ самыхъ успѣшныхъ выводовъ. Но чтобы вести ее правильно, необходимо владѣть качествами, рѣдко соединенными въ одномъ лицѣ: основательною и широкою ученостью, спеціяльнымъ знакомствомъ съ Санскритомъ и съ памятниками Ведическими, критическимъ и осторожнымъ умомъ (стр. 687 — 688).» Лучшими представителями миѳологическихъ трудовъ съ такими условіями выставляетъ Пикте Куна и Макса Мюллера, съ его «Опытомъ Сравнительной Миѳологіи,» который, скажемъ мимоходомъ, вполнѣ не принимается въ разсчетъ Г. Потебней.

Въ заключеніе, позволимъ себѣ указать и на нѣкоторыя изъ частныхъ замѣчаній и выводовъ Г. Потебни, представляющихся

намъ или бездоказательными, или не вытекающими изъ данныхъ матеріяла.

Такъ, желая поддержать выведенное имъ значеніе хлѣба, какъ символа, солнца, по миѳическому вѣрованію народа, авторъ утверждаетъ, что этимъ значеніемъ объясняется и Сербская пословица: «Житни купацъ и дѣвоячки отацъ не могу сретни бити» (стр. 39), въ которой, будто бы, выражается мысль, что продавать хлѣбъ и дочь грѣхъ. Но когда появилась эта пословица? Народъ не устанавливаетъ обычая и закона, при сознаніи, что онъ грѣшный, а между тѣмъ, дочь у всѣхъ Славянъ искони выдавалась за вѣно. Вѣно же, въ настоящемъ случаѣ, сопоставляютъ обыкновенно съ глаголомъ вѣнити, цѣнить, откуда очевиденъ смыслъ и самаго вѣна, какъ цѣны. Какъ же послѣ этого могъ народъ признать такой вѣковѣчный обычай за грѣхъ? Ясно, что тутъ долженъ быть иной смыслъ, и смыслъ этотъ, конечно, заключается въ спокойствіи, беззаботности, которыхъ не можетъ имѣть отецъ дѣвицы въ силу того, что дѣвица должна быть выдана замужъ, и при томъ выдана чистою. Отецъ замужней дочери, въ силу этого, уже можетъ быть сретанъ (счастливъ), по тому что онъ достигъ беззаботности. То же понятіе, думаемъ, слѣдуетъ отнести и къ торговцу хлѣбомъ, на случай неурожая.

«Овесъ и пшеница, говоритъ Г. Потебня, въ обрядѣ обсыпанья, служатъ символами жениха и невѣсты» (стр. 67). Откуда это видно, спросимъ мы? Вѣдь обсыпаютъ всякимъ зерномъ, обсыпаютъ даже хмѣлемъ и деньгами?

На стр. 114, въ примѣч. 74, названіе жихарь объясняется жильцемъ, постояльцемъ, вопреки Г. Аѳанасьеву, видящему въ жихарѣ удальца, что согласно и съ народнымъ смысломъ, придаваемымъ этому слову. Въ объясненіи Г. Потебни мы не видимъ надлежащей послѣдовательности: жихарько является однимъ изъ трехъ братьевъ, и по чему же именно ему идетъ понятіе жильца? Кромѣ того, онъ самый младшій, найменѣе, слѣдовательно, правный? Между тѣмъ дѣйствія жихарьки съ дочькой Яги и съ самой Ягой рисуются дѣйствительно молодецкими.

Преслѣдуя двойственный характеръ Яги, Г. Потебня увѣряетъ, что двойственность ея наружности доказывается и представленіемъ

Яги душистоволосою, по видимому прекрасною (стр. 147). Не говоря о томъ, что видимость не есть вообще доказательство, въ настоящемъ же случаѣ, скажемъ, она прямо ведетъ къ противоположности, и невольно упрекнешь автора за излишне вольное измѣненіе смысла сказки Сербской. Вѣдь въ послѣдней, на оборотъ, голова-то Яги является вонючею и отвратительною, а похвала падчерицы изображаетъ лишь ея кроткій характеръ, въ противоположность характеру испорченной дочери, ни мало этимъ не подрывая дѣйствительнаго безобразія и зловонья головы Яги.

Не меньшую натяжку видимъ мы и въ сближеніи Яги съ Гольдой на томъ основаніи, что, вѣроятно, чесанье Яги равносильно перебиванью Гольдой пуховика, чѣмъ повѣрье Нѣмецкое объясняетъ паденіе снѣга (стр. 153).

Отмѣченное нами невниманіе автора къ мѣстнымъ и специяльно народнымъ условіямъ, въ общихъ выводахъ, повторяется и въ частныхъ заключеніяхъ. Встрѣшивши у Сербовъ баднякъ изъ дубоваго дерева, и указавши, что дубъ посвященъ богу-грому, Г. Потебня не сомнѣвается уже, что и баднякъ есть символъ громоваго божества. Но вездѣ ли дубъ несомнѣнно посвященъ грому? Не самъ ли онъ говоритъ, что въ другихъ мѣстахъ баднякъ приготовляется изъ сливоваго, или вишневаго, дерева? Дѣло очевидное, что тутъ важенъ не сортъ дерева, а баднякъ, не выраженье, слѣдовательно, громности, а огня, свѣта, теплоты. До какой степени мѣстность вліяетъ на вѣрованія, видно, на примѣръ, изъ того, что въ Англіи съ рожденіемъ и смертію сближается не восходъ и западъ солнца, какъ у другихъ народовъ, а приливъ и отливъ морскіе, и было бы странно возводить это частное представленіе Англичанъ къ какому либо общему миѳу (стр. 34). А между тѣмъ Г. Потебня не стѣсняется голову всякаго животнаго подводить подъ кобылью, по тому, что ему удобно было кобылью голову связать съ Бабой-Ягой. Отсюда приравненіе къ кобыльей головѣ головы бараньей у Волоховъ, турицы, или вообще конской головы, первоначально, очевидно, турьей, у Сербовъ.

Точно также авторъ слишкомъ уже мало придаетъ значенія и вліянію Христіянства, и охотнѣе относитъ даже и то, что̀, по

несравненно большей вѣроятности, обязано послѣднему, къ исключительному язычеству. Такъ, относительно вѣры въ святость Крещенской воды и купанья въ ней, мы вполнѣ раздѣляемъ мнѣніе Гримма, видящаго тутъ вліяніе Христіянской религіи, и ни мало не убѣждаемся противорѣчіемъ Г. Потебни ученому Нѣмцу на томъ основаніи, что Нѣмецкое повѣрье свидѣтельствуетъ и о разцвѣтѣ розмарина въ эту же пору. Во первыхъ, розмаринъ не вода, и что связано съ нимъ, необходимо не слѣдуетъ пріурочивать водѣ; во вторыхъ, потребно предварительно доказать, что и повѣрье о розмаринѣ не относится къ Христіянству, къ силѣ рожденія Спасителя (стр. 64).

Не можемъ мы согласиться и съ миѳическимъ понятіемъ автора о пожарѣ (изложенномъ на стр. 251), будто бы происходящемъ при грозѣ не только отъ Бога, но и отъ грома. И современное повѣрье народное, и старинныя свидѣтельства указываютъ ясно, что громъ дѣлается виновникомъ пожара вовсе не самъ по себѣ, своей силою, а по тому, что во время грозы онъ прячется отъ Бога-грома, солнца, и тотъ домъ, то мѣсто, сгоритъ, куда онъ скроется. Выгоняютъ при этомъ изъ домовъ кошекъ не по тому, чтобы этимъ выражалась какая либо связь съ Ягой, а по тому, что, въ силу того же повѣрья, въ нее вселяется чортъ; суевѣріе же о вселеніи въ кошку чорта, вѣроятнѣе всего, развилось отъ притягательной силы шерсти, въ слѣдствіе чего не держатъ въ домахъ, во время грозы, и собакъ.

Этимъ мы окончиваемъ свой разборъ сочиненія Г. Потебни, охотно признавая въ немъ усидчивую продолжительность и добросовѣстность труда, не отрицая и пользы для науки, по крайней мѣрѣ, со стороны подбора фактовъ Славянскаго матеріяла и сближенія ихъ съ фактами другихъ родственныхъ народовъ.

П. Лавровскій.

25 Февраля, 1866.

Харьковъ.